А. О. Маковельский

ИСТОРИЯ ЛОГИКИ



А.О.Маковельский

ИСТОРИЯ ЛОГИКИ

Жуковский–Москва
Издательство «КУЧКОВО ПОЛЕ»
2004

ББК 81.2
М16

Российская академия естественных наук

Международная академия наук о природе и обществе

Межрегиональный общественный фонд патриотического воспитания соотечественников

М16 Маковельский А. О. История логики. — Жуковский; М.: Кучково поле, 2004. — 480 с.

Книга принадлежит перу выдающегося советского историка философии. В основу ее положены многочисленные исследования автора, получившие высокую оценку в мировой историко-философской литературе. Автор рисует широкую картину эволюции логических учений. В первой части работы дается очерк логических учений Востока и Европы вплоть до эпохи раннего средневековья включительно. Во второй части исследуются логические теории эпохи феодального общества, в третьей части — логические концепции Нового времени (Декарт, Паскаль, логика «Пор-Рояля», Спиноза, Бэкон, Гоббс, Локк, Лейбниц, французские материалисты XVIII в., русские логики XVIII в. и др.).

ISBN 5-86090-081-3

ISBN 5-86090-081-3

Введение

Прежде чем приступить к изучению истории логики, следует ответить на вопрос: вправе ли мы вообще говорить об историческом развитии логики? Согласно Канту, за две тысячи лет со времен Аристотеля логика не сделала ни одного шага вперед. В начале XX в. русский ученый Е. А. Бобров[1] проводит мысль, что к тому времени была создана лишь единственная заслуживающая внимания система логики — логика Аристотеля, которая уже устарела, но замены которой нет, что в будущем предстоит создать новую логику.

Подобные взгляды высказывали и другие ученые, но их несостоятельность видна из следующего высказывания Ф. Энгельса: «Теоретическое мышление каждой эпохи, а значит и нашей эпохи, это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении, как и всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления... Теория законов мышления отнюдь не есть какая-то раз навсегда установленная «вечная истина», как это связывает со словом «логика» филистерская мысль. Сама формальная логика остается, начиная с Аристотеля и до наших дней, ареной ожесточенных споров»[2].

Познание есть поступательный исторический процесс развития от незнания к знанию. В связи с общим ходом развития научного знания изменяется и наука логика.

Логические формы, категории и законы мышления формируются в процессе общественной практики. Они являются отражением объективного мира, находящегося в процессе бесконечного развития. «Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека»[3]; «...категории мышления... выражение закономерности и природы и человека...»[4].

Практические запросы промышленности, сельского хозяйства, общественной жизни во всем многообразии ее потребностей ставят задачи перед мышлением, и в целях решения этих задач мышление создает все более со-

---

[1] *Бобров Е. А.* Историческое введение в логику. Изд. 4. Варшава, 1916.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 366—367.
[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 165.
[4] Там же. С. 83.

вершенные понятия, вырабатывает все более совершенные приемы научного исследования, изобретает новые научные методы.

Процесс все большего приближения нашего познания к абсолютной истине есть не только процесс увеличения наших знаний, но вместе с тем процесс развития, умножения и совершенствования наших логических средств познания мира. Современная логика есть исторический продукт многовекового развития. Даже основные категории, которыми оперирует наш ум и которые лежат в основе логики, такие, например, как категории вещи и свойства, причины и следствия и т. д., появились впервые лишь на определенной ступени развития человечества и были в свое время великими открытиями.

За время существования логики как науки ее предмет подвергался весьма значительным изменениям. Специфика логики заключается в том, что она изучает не объективный мир природы и не субъективный мир переживаний, а мышление, посредством которого человек познает и то и другое[5]. Задачей этой науки является исследование форм и законов самого мышления. Естественный исторический ход человеческого познания характеризуется тем, что сперва развивается познание внешнего объективного мира и лишь после того, как в результате этого познания человечество достигло известной степени совершенства, возникают проблемы, связанные с самим процессом познания. Потребность разрешения этих проблем и вызвала к жизни теорию познания и логику.

Первоначально логика зарождается в недрах единой всеобъемлющей нерасчлененной науки — философии — и носит в основном онтологический характер, т. е. относится непосредственно к порядку вещей, а не к порядку идей. Так, закон тождества у Парменида характеризуется как закон самого бытия, в связи с чем отрицается возможность мышления об изменении вещей. Формула закона достаточного основания у Демокрита говорит о том, что ничто в мире не происходит беспричинно и без основания. Борьба метафизики Парменида с диалектикой Гераклита протекала в плане онтологической интерпретации логических закономерностей. Логические теории Платона также носят онтологический характер хотя бы потому только, что объективный идеализм признает подлинной действительностью само мышление, превращенное в абсолют.

В отличие от объективного идеализма агностицизм Канта и родственные ему субъективно-идеалистические направления, отрицая онтологическое истолкование логики, предлагают строить так называемую логику явле-

---

[5] Разумеется, логика должна рассматривать формы и законы мышления не в отрыве от самой действительности, являющейся объектом мышления, но должна всегда учитывать связь содержания мышления с его формами. Однако это не значит, что формы и законы мышления должны получать только онтологическую формулировку, какую они имели нередко в истории логики, начиная с ранних философов древности (у Парменида, Гераклита и др.).

ний, например, «трансцендентальную логику» (И. Кант), «теоретико-познавательную логику» (В. Шуппе), «логику чистого познания» (Г. Коген) и т. п. Признавая закономерные связи и отношения между предметами, но считая их вносимыми рассудком в мир опыта априорными субъективными моментами, кантианское направление философской мысли пыталось создать своеобразную теоретико-познавательную логику, предмет которой был бы отличным от предмета формальной логики.

Трансцендентальная логика Канта ставит своей целью доказать невозможность познания вещей в себе и возможность познания лишь явлений. Наряду с трансцендентальной логикой и независимо от нее Кант разрабатывает общую формальную логику с иным предметом исследования. Формальная логика, по Канту, должна изучать формы мышления и его законы в отрыве от содержания и от их познавательной ценности.

Логика как наука о мышлении первоначально возникает в связи с развитием практики ораторского искусства, как часть теории риторики. Такой характер носят начатки логики в Древней Индии, Древнем Китае, Древней Греции и Риме, а также в России. Основоположник науки логики Аристотель в своем первом сочинении по логике «Топика», как показывает само название[6], рассматривает проблемы логики в связи с теорией риторики. В Древнем Риме логика тоже была неразрывно связана с риторикой. В России первая оригинальная система логики, принадлежащая М. В. Ломоносову, изложена в его руководстве по теории красноречия. Таким образом, вначале логика выступает как одно из средств воздействия на умы людей, убеждения их в целесообразности того или иного поведения. В искусстве красноречия логический момент выступает еще как подчиненный, поскольку логические приемы служат не столько цели достижения истины, сколько цели убеждения аудитории.

От такого упрощенного понимания предмета логики постепенно совершается переход к новому пониманию. В связи с развитием философии и науки и выявлением различных точек зрения на изучаемые вопросы, с появлением различных философских и научных школ и направлений логика начинает выступать как важный элемент в философских и научных дискуссиях. Представление о логике как науке о мышлении, ведущем к познанию истины, формируется в борьбе с софистикой, с беспринципностью и со словесной эквилибристикой. Так, в борьбе с софистикой родились логика Демокрита и логика Аристотеля, в которых правильно ставится вопрос о предмете логики как учении о мышлении, ведущем к познанию истины. Здесь логика выступает одним из средств развития науки и философии, обоснованности их положений и опровержения ложных и ошибочных теорий. Но такое понимание предмета логики в дальнейшем приводит к ошибочному

[6] Словом «топика» обозначают один из разделов риторики.

взгляду на логику как на единственного верховного судью в вопросах научной истины. Этот взгляд особенно рельефно выражен в арабоязычной логике, где названия сочинений по логике часто начинались со слов «Весы разума», что намекало на назначение логики оценивать состоятельность и обоснованность выдвигаемых в науке положений с точки зрения «света разума». Согласно этой концепции, все научные положения должны поступать на суд логики, которая производит решающую проверку их истинности. Здесь формальнологическая строгость возводилась в высший критерий истины, здесь еще не видели и не понимали значения практики как основного критерия истины.

Новое понимание предмета логики сложилось у Ф. Бэкона, для которого логика являлась не орудием проверки истинности, а орудием, с помощью которого делаются новые научные открытия. Для Бэкона главный раздел логики — учение о методе научного исследования, вооружающем исследователя средствами для открытия новых истин.

История логики дает большое разнообразие взглядов на предмет и задачи логики, в частности можно упомянуть о споре между психологизмом и антипсихологизмом в логике. Психологическая логика сводила предмет науки логики к изучению психологии мышления и, таким образом, упраздняла логику как самостоятельную науку со своими специфическими задачами. С позиций психологизма выступают Н. Грот, Т. Липпс и др.

Напротив, Гуссерль резко отмежевывает логику от психологии и развивает методологию антипсихологизма как основы для построения логических теорий. «Концинннизм» логики Зигварта, Вундта, Эрдмана и Цигена тесно связывает логику с психологией, не растворяя логику в ней; однако психология, которая здесь широко используется, является идеалистической.

В настоящее время в качестве самостоятельных логических дисциплин развиваются общая формальная логика, математическая логика и диалектическая логика.

Для уяснения философских оснований логики существен революционный переворот в философии, который совершили К. Маркс и Ф. Энгельс, в связи с чем по-новому был поставлен вопрос о предмете науки логики. Известно высказывание Энгельса, что в результате этого революционного переворота от прежней философии остаются лишь две науки — формальная логика и диалектика. Предвидя нападки на формальную логику, Энгельс говорил, что формальная логика не чепуха и она (как наука) должна сохранить свое значение наряду с диалектикой, подобно тому как низшая математика не отменяется высшей, а сосуществует с ней. Чтобы выяснить предмет формальной логики в свете диалектического материализма, необходимо разграничить сферы формальной логики и диалектики. Диалектика есть наука о наиболее общих законах развития природы, общества и человеческого мышления. Предметом ее изучения являются прежде всего самые общие

закономерности вещей и явлений объективного мира, а также человеческого мышления.

Марксистская материалистическая диалектика рассматривает человеческое мышление в его всеобщей связи и развитии в противоположность метафизике и идеализму, которые рассматривают мышление в отрыве от высшей нервной деятельности, продуктом которой оно является, от объективной действительности, отражением которой оно является, от общественной жизни, с которой оно теснейшим образом связано, от языка, с которым оно образует неразрывное единство, и не видят в мышлении бесконечного движения и развития.

Что касается логики мышления, то марксистская материалистическая диалектика утверждает объективность ее, независимость законов и форм мышления от воли и сознания людей. Законы и формы мышления, по учению марксистской материалистической диалектики, определяются свойствами объективной действительности, связями и отношениями, существующими в последней, являются их отражениями. Люди могут познавать объективные законы мышления и использовать их в интересах общества, но не могут изменять, отменять или создавать их. В качестве объективных законов логические законы мышления являются общечеловеческими, одинаковыми для всех людей, они имеют силу для всякого мышления, познающего истину. Но самое познание законов и форм мышления не остается неизменным, оно углубляется в связи с общим развитием науки.

Если диалектика рассматривает мышление в его всеобщей связи и развитии, то задачи формальной логики являются более скромными. В свете марксистско-ленинской теории предметом формальной логики являются формы мышления и его законы, которые отражают самые обычные отношения вещей, т. е. формы и законы мышления, которые постоянно, миллиарды раз применяются в практической и научной деятельности людей.

Огромное значение этих форм и законов мышления заключается в этой повседневности их применения. Здесь уместно опять вспомнить проводимую Энгельсом аналогию между формальной логикой и низшей математикой. Как ни скромно выглядят арифметические действия сложения, вычитания, умножения и деления по сравнению со сложнейшими формулами высшей математики, но без простого арифметического счета нельзя сделать ни шага ни в производственной деятельности, ни в области обмена и ни в какой другой области общественной жизни. Формальнологические законы мышления, правила силлогизма и другие правила формальной логики играют такую же роль, как таблицы элементарных арифметических действий. Без мышления по законам и правилам формальной логики невозможна даже самая элементарная производственная деятельность, даже самая простая сознательная деятельность в любой области.

Задача формальной логики в настоящее время заключается в том, чтобы взять все то ценное, что было выработано старой формальной логикой, и критически освоить это наследие. Новая формальная логика, согласно указанию В. И. Ленина, должна быть формальной логикой с поправками. Это означает, что наследие формальной логики необходимо очистить от идеализма и метафизики.

Дело в том, что на старой традиционной формальной логике лежит печать идеализма и метафизики, так как она разрабатывалась либо идеалистами, либо материалистами-метафизиками (как Бэкон и французские материалисты XVIII в.), либо мыслителями, колебавшимися между материализмом и идеализмом, между диалектикой и метафизикой (как Аристотель).

В связи с необходимостью внесения поправок в старую формальную логику уместно поставить вопрос, является ли формальная логика наукой классовой, партийной, надстроечной? Если сама логика мышления, логический аппарат мышления, его формы и законы являются общечеловеческими, неклассовыми, непартийными и ненадстроечными, то в науке логике следует различать две стороны: те части ее, которые трактуют о схемах категорического, условного и разделительного силлогизмов и вообще о необходимых связях мыслей, формах мышления и т. д., следует признать неклассовыми, общечеловеческими (подобно математическим формулам), а философскую часть логики — классовой, партийной и надстроечной. В классовом обществе наука логика, как и философия, служит интересам господствующих классов. Но поскольку в жизни общества всегда идет борьба между отживающим, старым и растущим, новым, между реакционными и прогрессивными силами, в логике тоже идет борьба направлений. В истории логики всегда шла борьба между материализмом и идеализмом. Принцип классовости и партийности науки логики учит нас различать в ней прогрессивные и реакционные течения и видеть в борьбе направлений классовую борьбу в ее теоретической форме.

История логики изучает этапы развития этой науки. Применение марксистского диалектического метода в истории логики превращает ее из науки, в которой преобладали простые описания сменявших друг друга систем логики и субъективная оценка их, в науку, раскрывающую закономерности исторического ее развития. История логики показывает, что развитие учений о самом мышлении осуществляется в форме борьбы противоположностей, в борьбе между прогрессивными и реакционными направлениями в логике, между материализмом и идеализмом в ней. История логики должна показать связь развития логики с общим ходом исторического развития общества, с общественным бытием, с развитием производства и техники, с классовой борьбой, с развитием философии и наук (математики, естествознания и др.). Устанавливая смену этапов в развитии логики, мы должны вместе с тем учитывать преемственность в развитии логических учений.

Развитие науки логики на протяжении ряда столетий протекало по двум руслам, обособленным и не связанным между собой. Одно из этих течений имело своим истоком древнегреческую логику (в особенности логику Аристотеля). На этой основе развивалась логика в Древнем Риме, затем в Византии, Грузии, Армении, арабоязычных странах Ближнего Востока, Западной Европе и России.

Другое течение имело своим истоком индийскую логику, и на ее основе развивалась логика в Китае, Тибете, Монголии, Корее, Японии и Индонезии.

Ввиду исторической обособленности этих двух рядов развития следует рассмотреть их в отдельности.

Глава I

Логика в Индии и других странах Востока в древности и в эпоху феодализма

Первыми стали разрабатывать логику древние греки и индусы. И если логика Аристотеля была затем усвоена Западной и Восточной Европой, а также народами Ближнего Востока, то индийская логика распространилась в Китае и Японии, в Тибете и Монголии, на Цейлоне и в Индонезии.

История Индии охватывает четыре тысячелетия. К сожалению, в истории Древней Индии еще так много невыясненного, а индийская хронология столь запутана, что не представляется возможным дать подлинную историю развития индийской философской мысли. Пока мы лишь в состоянии наметить основные вехи этого развития, причем многое остается спорным и служит предметом дискуссии среди исследователей.

Древнейший литературный памятник Индии Веды создавался в течение II и начала I тысячелетия до н. э. (наиболее древней частью Вед является Ригведа). Вначале на протяжении многих веков Веды сохранялись в устной передаче.

Период Вед был временем разложения родового строя и зарождения классового общества в Индии. На основе все более усиливавшегося имущественного неравенства происходил процесс расслоения общества на богатую знать и эксплуатируемую массу общинников и рабов. Этот процесс ускоряется с появлением железа в I тысячелетии до н. э. и приводит к формированию классового общества, которое в Индии принимает форму кастового строя. В период Вед господствующей религией был брахманизм. В конце VI в. до н. э. появляется буддизм, бывший первоначально социальным движением, направленным против господства высшей касты жрецов-брахманов и против кастового строя вообще.

Но вскоре буддизм становится идеологией господствующего класса рабовладельцев. Рабовладельческие государства возникают в Индии с X—VII вв. до н. э., и рабовладельческая формация господствует там до VI—VII вв. н. э. В IV—III вв. до н. э. буддизм одерживает победу над брахманизмом и сохраняет свое положение господствующей религии в течение почти тысячелетия, после чего в IV—VI вв. н. э. вновь оживает брахманизм, преобразовываясь в религию индуизма. С XI в. н. э. буддизм в Индии фактически исчезает, продолжая свое существование в других странах Восточной и Юго-Восточной Азии, в которых он распространился из Индии.

Наряду с брахманизмом и буддизмом в Древней Индии с VI в. до н. э. начинает развиваться материалистическое мировоззрение.

История логики в Древней Индии тесно связана с развитием философии. Зачатки философского мышления встречаются здесь уже в Ригведе. С целью разъяснения Вед появляются Упанишады, прозаические трактаты брахманов, в которых развиваются многие положения, содержащиеся в Ведах. Основными идеями брахманизма являются учения о майе (множественный и изменчивый мир явлений служит покровом, за которым скрывается истинно сущее), о брахмане как единственном истинно сущем (существует лишь единая, неделимая духовная субстанция брахман, которая отождествляется с мировой душой; брахман — «всесущее», «всеединое», «в нем нет никакой множественности») и об атмане (душа человека, которая, достигая высшего познания, постигает свое тождество с мировой душой). Брахманизм считает чувственный мир не имеющим ценности и полным страданий, спасение от которых он видит в бегстве от мира, в аскетизме.

Философия как самостоятельная отрасль знания возникает в Индии в VI в. до н. э., когда чисто религиозное объяснение мира уже не может удовлетворять требованиям, выдвигаемым нарождающимся научным знанием. Возникает наивно-материалистический и стихийно-диалектический взгляд на мир, начинает развертываться острая борьба между материалистической философией и идеализмом. Быстро возрастает число философских систем. Индийский ученый Мадхава (Mâdhava) в своем сочинении «Обзор всех систем», вышедшем около 1350 г. н. э., насчитывает 16 школ древнеиндийской философии. В этом перечне на первом месте стоит школа чарвака.

В период второго расцвета древнеиндийской культуры, с IV по VIII в. н. э., господствует так называемая шестерица систем, которую образуют следующие школы: вайшешика, ньяя, санкхья, йога, миманса и веданта.

История философии Древней Индии завершается тем, что господствующей системой становится реакционная идеалистическая система веданта, в той форме, какую ей придал Шанкара.

Для ориентировки в истории логических учений необходимо сделать краткий обзор главнейших философских систем Древней Индии.

Материалистическая философская школа чарвака (основатели — Брихаспати и его ученик Чарвака) признавала в качестве первоосновы всего существующего четыре элемента: землю, воду, воздух и огонь — и отрицала потусторонний мир. В теории познания эта школа придерживалась сенсуализма, а в этике стояла на позиции гедонизма. По учению чарваки, цель жизни — наслаждение: «Наслаждайся, пока живется! Когда тело превратиться в золу, нет больше возврата».

Проповедуя атеизм и осмеивая религию, школа чарвака считала Веды созданием шарлатанов, а жертвоприношения — выдумкой мошенников-жрецов, извлекающих из этого материальные выгоды.

К школе чарвака тесно примыкала школа локаята, которая также отрицала потусторонний мир и учила заботиться лишь о земных делах. «Мы не верим ни в рай, ни в избавление, ни в жизнь души в потустороннем мире»,— таковы были взгляды локаяты.

В основном материалистическими были рационалистические философские системы вайшешика и ньяя.

Система вайшешика была атомистической. Ее основатель получил насмешливое прозвище «Канада», что значит «пожиратель атомов». Школа вайшешика принимала в качестве первичных вечных и неизменных элементов всего существующего неделимые частицы материи — атомы (paramanu), которые, являясь мельчайшими частицами материи, имеют одинаковую круглую форму (paramandala). Но атомы имеют качественное различие (vaisesa — от этого термина происходит название системы вайшешика). Атомы бывают 4 видов: атомы земли (с запахом), атомы воды (со вкусом), атомы огня (с цветом) и атомы воздуха (с осязаемым качеством).

Теория познания школы вайшешика была построена на системе шести категорий: субстанция, качество, действие, всеобщность, различие (особенность) и принадлежность (впоследствии к ним была прибавлена седьмая категория — отрицание, или отсутствие). Все познаваемое подводилось под эти категории как под наивысшие роды всего существующего.

Вайшешика — это учение, в котором нигде не упоминалось о боге. Идеалистическим моментом в этой материалистической системе является представление о движущих силах — душах, которые, соединяясь с атомами, приводят их в движение. По учению вайшешики, атомы неразложимы и вечны, а все сложные тела, образующиеся из атомов, преходящи. Мир периодически возникает из атомов и разрушается, распадаясь на них. Школа вайшешика уже существовала в начале II в. н. э.

Родственная ей школа ньяя (основатель Готама) также принимала за первооснову недоступные для восприятия вечные и неизменные атомы, из которых образуются все тела. И, подобно школе вайшешика, школа ньяя признавала качественную определенность атомов и равным образом наряду с атомами допускала существование особого начала — душ.

В отличие от школы вайшешика в центре научных интересов ньяиков стояла не натурфилософия, а теория познания и логика.

Теория познания школы ньяя была материалистической. Основой всякого познания она считала чувственные восприятия, которые понимались как результат воздействия внешнего материального мира на наши органы чувств. Критикуя учение Вед, школа ньяя указывала, что само слово не может служить свидетельством своей истинности и авторитет религиозного учения, основанный на чисто словесном утверждении, является мнимым. Возникновение школы ньяя можно отнести к середине I тысячелетия до н. э.

Дуалистической философской системой была санкхья, основателем которой считают мудреца Капилу.

В качестве исходного пункта всего мирового процесса система санкхья принимала первичную материю, которая признается единой однородной неопределенной бесформенной массой, бесконечной и все наполняющей. Пространство и время суть ее атрибуты. Эта первоматерия никем не создана и все заключает в себе. Вначале она пребывает в неподвижности и образует подлинное единство, так как заключающиеся в ней три начала — масса, энергия и духовное начало — связывают друг друга и находятся в равновесии. Затем это равновесие нарушается и три начала из первобытного связанного состояния переходят в свободное самостоятельное существование. С выделением их из первоматерии начинается бесконечный процесс эволюции, заключающийся в том, что из единой безразличной недифференцированной материи образуется множество разнообразных вещей, обладающих качественной определенностью. Так образуются пять видов неорганической материи (земля, вода, огонь, воздух и эфир) и многоразличные виды растений и животных.

Атомы не являются первичными элементами материи, они возникают в результате развития первоматерии, выделяясь из нее в процессе ее дифференциации. Процесс эволюции материи состоит лишь в перераспределении массы и энергии, причем сумма их остается постоянной, не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, так как материя и энергия не могут ни возникать, ни исчезать. Ничто не создается, происходит лишь перемещение материи, ее преобразование, дифференциация, превращение в более определенное и организованное состояние. В процессе эволюции единое универсальное первоначало распадается на множество единичных вещей. Первоматерия есть «неразвернутая материя», образовавшийся же из нее мир единичных вещей есть «развернутая материя».

Периодически мир возникает из первоматерии и исчезает, поглощаясь в ней. Мир есть борьба трех «гун»: 1) легкого, светлого, радостного — движения вверх; 2) подвижного, горестного — движения вниз; 3) косного, темного — неподвижности. В их борьбе природа вначале переходит от более тонких субстанций к более грубым телам, а затем процесс идет в обратном направлении.

Бесконечное, никогда не прекращающееся движение присуще самой материи. Духовное начало мыслится как нечто абсолютно бездеятельное, косное, лишь как субъект познания. Оно мыслится как множественность индивидуальных душ, являющихся созерцательницами происходящего вокруг них движения материи, которое они отражают в своем чистом духе. Связь между духом и телом уподобляется сотрудничеству хромого со слепым (слепой несет на себе хромого, который указывает ему дорогу).

Несмотря на дуализм материи и духа, система санкхья является по существу атеистической, поскольку в ней нет места ни для бога — творца и

правителя мира, ни для всевышнего начала как высшего единства всего существующего.

Система й о г а, основателем которой считается Патанджали, живший в I в. до н. э., заимствовала натурфилософию и теорию познания у системы санкхья, беспринципно сочетав их с учением о боге и с мистикой. Само слово «йога» значит «напряжение», «сосредоточение». В системе йога в качестве высшей цели ставится достижение такого состояния духовного «напряжения», при котором осуществляется полное отвлечение чувств и мышления от объектов внешнего мира и все сознание сосредоточивается на самом себе. Школа йога разработала целую систему мер, посредством которых достигается это состояние полной поглощенности сознания самим собой.

Школа йога является идеалистическим, мистическим направлением, проповедующим аскетизм. Над рассудочным познанием она ставит как средство спасения души мистическое созерцание. В системе йога сильны теистические тенденции.

Ортодоксия Вед подверглась логической обработке в системах м и м а н с а и в е д а н т а, которые являются реакционными идеалистическими теориями, идеологией касты брахманов. Миманса и веданта вели борьбу против науки и материалистической философии в защиту мистики и религии. Они служили теоретическим обоснованием кастового строя.

Первая миманса (пурва-миманса), основателем которой был Джаймини (от IV до II в. до н. э.), или просто миманса, ставила своей задачей раскрыть содержание Вед, дать им теоретическое обоснование и логическую обработку, привести в систему.

Система веданта (это слово значит «завершение Вед») называется также шарирака-миманса, или уттара-миманса, т. е. вторая миманса (не следует смешивать с просто мимансой). Основателем веданты считается Бадараяна, живший, по одним источникам, в начале нашей эры, по другим — в IV—V вв. н. э., а самым выдающимся представителем этой школы был Шанкара, живший в VIII в. н. э.

Веданта является пантеистической теософией.

Шанкара учит, что чувственный мир — иллюзия, а эмпирическое знание есть незнание. Эмпирическому знанию Шанкара противопоставляет как истинное познание сущего свою метафизику.

Учение Шанкары о майе утверждает о призрачности как внешнего мира, так и внутреннего, психического мира человека. И внешний мир, состоящий из множества отдельных изменчивых вещей, и множественность индивидуальных душ, вообще мир множественности и изменчивости — все это обман, мираж, сновидение. На самом деле существует лишь единый вечный дух «брахман». Его бытие — мысль. Единый брахман не может разделяться, не может раздваиваться, ему нельзя приписать никаких атрибутов, он есть чистое «нет» и истинное высказывание о нем — молчание.

В теории познания Шанкары говорится, что достигнуть познания истинного бытия можно лишь путем откровения. Размышление не в состоянии постигнуть брахман. Подобно другим мистикам, Шанкара указывает на противоречия между учениями различных философских систем, опровергающих друг друга; незыблемы только Веды.

Против иллюзионизма системы Шанкары выступил в XIII в. н. э. Рамануджа, основавший другое направление в веданте. Он развивает учение о реальном существовании и тела и души, и внешнего физического и внутреннего духовного мира. По его учению, внешний материальный мир есть тело абсолютного духа.

С критикой системы веданта выступил в XVI в. Прикасананда, учивший о несовместимости веданты с научным понятием причинности.

Возникший в конце VI в. до н. э. буддизм признавал своим основателем мифическую личность Гаутаму, прозванного «Будда», что значит «просветленный». На протяжении своей многовековой истории учение буддизма изменялось в зависимости от изменения социально-экономических условий.

Буддизм вначале был направлен против кастового строя и выражал интересы землевладельцев и купцов, выступавших против господства касты брахманов. Но со временем он создал новую иерархию и из движения социального протеста превратился в идеологическую опору господствующих классов. Конечную цель буддизм видит в освобождении человека от обманчивой видимости кажущегося мира с порождаемыми их страданиями и пустыми удовольствиями. Путь к этому буддизм усматривает не в умственном и нравственном развитии человека, а в погружении в нирвану (в небытие), в слиянии индивида со всеобщим. Буддизм проникнут пессимизмом: все полно страданий, освобождения от которых можно достигнуть только в нирване.

Буддизм создал своеобразную идеалистическую философскую систему, которая отрицает существование субстанции. По этому учению, не существует никакой пребывающей субстанции, нет бытия, нет ни материи, ни духа. Ничто не существует, все течет, все становится. Всюду царит небытие. Душа есть поток отдельных психических процессов, материя есть ряд вспышек отдельных сил, не принадлежащих никакому веществу. Атомы суть повторяющиеся мгновенные вспышки. Связь между этими вспышками заключается в том, что их появление происходит по законам строгой причинности. Все преходящие, пребывающим является только закон непрерывной смены явлений («дхарма»).

В действительности происходят лишь разрозненные мгновенные вспышки цвета, запаха, вкуса и т. д., и только мышление из этих единичных явлений образует связное целое, сочетая одни моменты с другими. Подлинный объект познания может быть выражен только словами «вот», «здесь», поскольку сам по себе он является лишь единичным моментом. Каждый такой момент возникает и тотчас же мгновенно исчезает. То, что мы называем пред-

метом, есть на самом деле дискретный процесс смены мгновенных возникновений и исчезновений. Предмет как нечто более или менее длительное и устойчивое есть создание нашего мышления. Буддистская теория абсолютной дискретности и мгновенности всего являющегося есть теория, отрицающая существование предметов, вещей, субстанций.

Первичным источником познания философия буддизма признает чувственное восприятие, но восприятие понимается здесь не как результат воздействия предметов внешнего мира на наши органы чувств, а как нечто возникающее из самого сознания.

Основателем джайнизма был Вардхамана Махавира, получивший прозвище «Джина» («победитель»), откуда происходит и название школы. Джайнизм появился, по-видимому, одновременно с буддизмом, и оба эти учения объединяло то, что они возникли как протест против господства касты брахманов.

Материю джайнизм считает состоящей из атомов, причем атом мыслится не как абсолютно полный, твердый, а проницаемый в соответствии с учением о всеобщей проницаемости материи.

В отличие от атомистики школы вайшешика, атомистика джайнизма считает первичные атомы материи однородными. Джайнизм отрицал существование единой мировой души и принимал множество единичных душ, существующих в неразрывной связи с телом.

Из сделанного нами обзора главнейших систем индийской философии видно, какое разнообразие точек зрения было представлено ими. Шла оживленная борьба между материализмом и идеализмом, эмпиризмом и рационализмом, универсализмом, признававшим лишь «всеединое», и учениями, признававшими множественность сущего, между теорией субстанциальности бытия и отрицанием субстанциальности, между различными взглядами на отношение общего к частному и т. д.

Философские дискуссии стали постоянным явлением и заняли важное место в общественной жизни Индии. Об этом известный русский востоковед академик В. Васильев пишет: «Если явится кто-нибудь и станет проповедовать совершенно неизвестные дотоле идеи, их не будут чуждаться и преследовать без всякого суда; напротив, охотно будут признавать их, если проповедник этих идей удовлетворит всем возражениям и опровергнет старые теории. Воздвигали арену состязания, выбирали судей и при споре присутствовали постоянно цари, вельможи и народ; определяли заранее, независимо от царской награды, какой должен был быть результат спора. Если спорили только два лица, то иногда побежденный должен был лишать себя жизни — бросаться в реку или со скалы, или сделаться рабом победителя, перейти в его веру. Если то было лицо, пользовавшееся уважением, например, достигшее звания вроде государева учителя, последовательно, обладавшее огромным состоянием, то имущество его отдавалось часто бедняку в лох-

мотьях, который сумел его оспорить. Понятно, что эти выгоды были большой приманкой для того, чтобы направить честолюбие, индийцев в эту сторону. Но всего чаще мы видим (особливо впоследствии), что спор не ограничивался личностями, в нем принимали участие целые монастыри, которые вследствие неудачи могли исчезнуть вдруг после продолжительного существования. Как видно, право красноречия и логических доказательств было до такой степени неоспоримо в Индии, что никто не смел уклониться от вызова на спор»[1].

Появление разнообразных философских систем и обширной философской литературы, многочисленные диспуты между представителями различных школ — все это способствовало развитию логики и теории познания. Но логика долго не выделялась в особую дисциплину. Для буддийских ученых, занимавшихся логикой до Дигнаги (Асанга, Васубандху и др.), логика была частью философии. Впервые самостоятельно логика (с теорией познания) трактуется в школе ньяя, но еще не систематически, а в форме кратких афоризмов (сутр): рассматриваются отдельные категории без внутренней связи их. Лишь у Дигнаги и Дхармакирти индийская логика приобретает стройную, подлинно систематическую форму.

О критериях познания (pramâna) индийские системы придерживались различных взглядов. Школа чарвака признавала единственным критерием познания ощущение (pratyaksham). Буддизм, джайнизм и вайшешика признавали два критерия познания: ощущение и умозаключение (anumânam). Три критерия познания имелись в школе санкхья: к ощущению и умозаключению добавлялось «правильное сообщение». К этим трем критериям в школе ньяя прибавляют еще «сравнение», а мимансисты нашли пятый и шестой критерии: в школе прабхакары — «приемлемое допущение», в школе бхатты (этот критерий признавали и некоторые ведантисты) — «небытие».

Веданта отвергла все эти критерии познания и признавала таковыми священное откровение и традицию, причем, видоизменяя смысл слов «восприятие» и «умозаключение», веданта под восприятием разумела «священное откровение» и под умозаключением «традицию».

Философские школы Индии (кроме веданты) стали предпосылать изложению своих систем логику как учение о нормах мышления.

Предметом спора в индийской логике была теория умозаключения, которое в ней еще отождествляется с доказательством. Мы будем говорить об «индийском силлогизме» в смысле умозаключения, выступающего в виде доказательства. В индийской логике первоначально существовал взгляд, что силлогизм состоит из десяти членов (суждений). Готама сократил это число до пяти. По его учению, в силлогизме необходимо должно быть пять членов:

---

[1] *Васильев В.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. СПб., 1857—1869. С. 67—68.

1) тезис, 2) основание, 3) пример, 4) применение и 5) вывод. Готамавская теория пятичленного силлогизма стала господствующей в индийской логике. Особенностью этой теории является то, что 1) силлогизм выступает в роли доказательства и поэтому сперва предпосылается тезис, затем приводится его основание и лишь после дается заключение из посылок и 2) прибавляется еще «пример», роль которого заключается в наглядном указании конкретного объекта, в котором реализовалась данное логическое основание.

Другое направление в индийской логике признавало два члена традиционного пятичленного силлогизма излишними и сводило силлогизм к трем членам. Критика традиционной доктрины пятичленного силлогизма у буддистов исходила из признания внутренней неразрывной связи между большим и средним терминами. Поэтому в силлогизме «на холме огонь, потому что там дым» пример «как в кухне» не является необходимым. Средний термин, как пребывающий в субъекте вывода, достаточен для того, чтобы доказать тезис (probandum), и, следовательно, трехчленный силлогизм логически полноценен.

Как установил Тукчи, уже Васубандху создал учение о трехчленном силлогизме. Эта теория, которая принимается более поздней индийской логикой, не находит признания у Дигнаги, который считает пример абсолютно необходимым для логического умозаключения.

Школы миманса и веданта признавали в силлогизме необходимыми только три члена (как у Аристотеля).

Дхармакирти, в лице которого буддийская логика достигла своего наивысшего развития, считает необходимыми в силлогизме только два члена, так как заключение подразумевается в посылках и его можно не выражать словесно. Например, достаточно сказать: «Где нет огня, нет и дыма, а в данном месте дым есть»; нет никакой надобности высказывать самое заключение «следовательно, в данном месте есть и огонь». Таким образом, двухчленный силлогизм Дхармакирти есть то, что в традиционной формальной логике называется энтимемой третьего порядка. Однако если принять во внимание, что, по учению Дхармакирти, каждое суждение само есть умозаключение, подразумевающее две обосновывающие его посылки, то по существу двухчленный силлогизм в полном развернутом виде состоит из шести членов плюс подразумеваемое заключение и, таким образом, по существу является семичленным.

При современном состоянии наших знаний об истории индийской логики (в частности, о ее хронологии) пока невозможно дать развернутую картину развития древнеиндийской логики. Мы в состоянии составить лишь представление о главных этапах этого развития. Поэтому мы рассмотрим сперва ту первоначальную форму индийской логики, когда она еще не выделилась в самостоятельную область научного исследования (такой была буддийская логика до Дигнаги), затем логику школы ньяя, где логика выступает как осо-

бая самостоятельная наука, и, наконец, системы логики Дигнаги и Дхармакирти, являющиеся завершением развития буддийской логики[2].

БУДДИЙСКАЯ ЛОГИКА ДО ДИГНАГИ

Большое значение для возникновения логики в Индии имели философские диспуты, на которых представители различных течений защищали свои взгляды и оспаривали мнения своих противников. Поэтому логика в Индии первоначально была связана с теорией ораторского искусства, логические учения были вплетены в риторику. В трактатах о том, как успешно вести диспуты, приводились данные, относящиеся к психологии мышления. В них, например, говорилось, что не следует выступать в состоянии переутомления, печали, гнева или какого-либо другого сильного возбуждения. Затем приводились данные, относящиеся к собственно ораторскому искусству (какими средствами нужно влиять на аудиторию, чтобы снискать ее внимание и расположение), и, наконец, указывалось, что для успеха речи нужна и логическая убедительность, нужно следовать правилам логики в развитии своих мыслей. Такой характер носила буддийская логика до Дигнаги. Приведем основные ее положения.

Речь (vâkya) делится на шесть видов: 1) речь в себе; 2) красивая речь, доставляющая удовольствие (художественное слово); 3) речь диспутов, когда два собеседника вовлечены в дискуссию и каждый из них высказывает различное мнение о каком-нибудь предмете или тезисе; 4) «дурная» речь, излагающая ложное учение; 5) правильная речь, которая находится в согласии с истинным учением (dharma) и имеет целью дать слушателям истинное знание; 6) речь, излагающая само истинное учение.

Первые два вида речи могут быть «хорошими» или «дурными», и потому необходимо различать в них два подвида; следующие два вида всегда «дурны» и потому должны быть отброшены, их должно избегать; и, наконец, последние два вида всегда «хороши» и их должно применять.

Далее, речи различаются по месту, где они произносятся, поскольку это влияет на характер речи: 1) перед царем, 2) перед правящими, 3) в большом собрании, 4) перед хорошо знающими учение, 5) перед брахманами и 6) перед теми, кто любит слушать истинное учение (dharma).

Подробно разработана была тема об «украшении речи». Украшают речь прежде всего следующие ее качества: 1) совершенное знание как своей системы, так и других учений, против которых приходится выступать, и 2) совершенство внешней формы речи; последняя совершенна в том случае, если

---

[2] Для первого разделами пользуемся переводами санскритских текстов итальянского ученого Тукчи, для второго — немецкими переводами Дейссена и для третьего — русскими переводами Ф. И. Щербатского.

она обладает пятью положительными чертами: а) свободна от грубых, корявых, неграмотных выражений, б) легка, естественна, проста, в) ясна, г) связна, последовательна и д) ее содержание интересно.

Украшением речи служат и такие моменты: высокий авторитет произносящего речь у слушателей, доверие их к нему и благоприятная настроенность, готовность принять излагаемое, отсутствие боязни у оратора, знание ошибок противников и убеждение в превосходстве своего собственного тезиса, умение быстро схватывать то, что высказано противниками, быстро вникать в их мысли и быстро находить ответы на них, умение захватывать собрание «чарами» речи, способность наилучшим образом выразить смысл аргументов, не проявлять во время дискуссии депрессии, не смущаться, не запинаться, сохранять всегда присутствие духа, не обнаруживать усталости.

Далее приводятся требования, чтобы во время дискуссии хорошо работали память и ум, проявлялась сообразительность. Указывается и на важность выразительности речи, на значение хорошей дикции. Рекомендуется также во время спора не раздражаться, не сердиться, не допускать грубостей и колкостей по отношению к противнику.

Наряду с учением об «украшении речи» было разработано учение о ее недостатках (vakya — nigraha). Первая категория недостатков речи включает три основных вида:

1) признание своей собственной ошибки и признание правильности тезиса противника;

2) уклонение говорившего от дальнейшей дискуссии, если его речь опровергнута оппонентом. Так, например, осознав несостоятельность своих аргументов, он заявляет, что у него есть другое неотложное дело и ему некогда продолжать спор, или начинает выдвигать новые аргументы, не имеющие отношения к данному вопросу. Сюда же относится и такое положение, когда, будучи не в состоянии что-либо возразить противнику, говоривший замолкает;

3) третий вид недостатков речи подразделяется на девять подвидов:

а) речь, высказанная наобум, наугад;

б) неистовая речь, внушенная гневом;

в) темная речь, когда говорящий не может быть понят собранием или противником;

г) несоразмерная речь (или слишком короткая, или чрезмерно пространная);

д) бессмысленная речь, которая насчитывает десять видов; из них особенно заслуживают нашего внимания два: а) случай, когда доказательство само нуждается в том, чтобы его доказали (siddha-sadhya), что соответствует в традиционной логике ошибке petitio principii, и б) случай, когда речь основывается на алогичных или ошибочных доктринах;

е) речь, в которой различные аргументы не приведены в порядок;

ж) речь, при которой некто опровергает аргумент, установленный им самим раньше в качестве своего собственного тезиса, или когда кто-либо устанавливает как свой тезис аргумент, на который он раньше нападал, или, наконец, если кто-либо вдруг изменяет свои взгляды;

з) неясная речь;

и) недостаточно связная речь.

Далее говорится о необходимости предварительной постановки вопроса «Что вытекает из предполагаемой речи?» и устанавливается, что возможны результаты троякого рода.

Во-первых, необходимо предварительно исследовать, будет ли дискуссия иметь какую-нибудь пользу. Если кто знает, что от данной дискуссии нечего ждать хорошего результата, то он должен уклониться от нее.

Во-вторых, надо убедиться, беспристрастен и честен ли участник дискуссии. Если нет, то дискуссию нужно отвергнуть.

В-третьих, должно исследовать, имеются ли у данного лица знания и способность удовлетворительно вести дискуссию. Если оно не обладает требуемыми качествами, то надо также отказаться от участия в диспуте.

Что касается особенностей речи, которые главным образом влияют на высокую или низкую оценку слушателями, то отмечаются следующие ее качества: 1) хорошее знание своей собственной и противоположной систем, 2) отсутствие страха и 3) быстрота ума.

Переходим к собственно логическому содержанию речи («базису», или «опоре», речи). В дискуссии различаются два элемента: 1) sadhya (probandrum), т. е. то, что должно быть доказано, и 2) sādhana, т. е. самое доказательство. То, что доказывается, может быть двоякого рода: мы может доказывать или svabhana (субъект, сущность) или visesa (атрибут, качество). В первом случае утверждается или отрицается существование чего-либо, т. е. говорится, что оно существует или не существует. Во втором случае утверждается или отрицается, что данное свойство или качество принадлежит или не принадлежит субъекту.

Доказательство состоит из восьми членов, хотя надо отметить, что перечень и дефиниция их весьма значительно расходятся в различных текстах дошедших до нас источников.

Обычно включаются следующие члены: предложение (pratijñā), основание (hetu), пример (drstānta), однородность (sādharmya), разнородность (vaidharmia), прямая перцепция (pratyaksa), заключение (anumāna), авторитет (āgama).

1. Предложение представляет собой некоторый тезис, в котором защищается определенная точка зрения на то, что должно быть доказано. Оно или основывается на научном знании (sāstra), или есть результат независимой интуиции (pratibhā), или услышано от кого-нибудь другого. Предложение есть положение, которое участник дискуссии принимает по своей доб-

рой воле и которое должно быть доказано. Оно должно быть выражено для других таким образом, чтобы было им понятно.

2. Основание означает то логическое основание, которое вытекает из примера, однородности, разнородности, прямой перцепции, заключения и авторитета. Когда объект (artha), который должен быть доказан, не очевиден, основание состоит в указании таких моментов, которые сделают его познанным.

3. Пример заключается в приведении тех самых положений (дхарм), которые лежат в основании и которые приняты общим мнением, общепризнанной наукой и т. д. Пример состоит в выражении отношения между тем, что уже усмотрено, и тем, что еще не усмотрено.

4. Следующим моментом доказательства является однородность, сходство, которое имеет четыре вида: сходство сущности, сходство атрибутов, сходство причины и сходство следствия. Сюда же относится «применение» — логическое правило, заключающееся в приведении других фактов, относящихся к тому же самому классу или роду, для доказательства атрибута субъекта.

5. Далее следует разнородность, т. е. взаимное различие. Разнородность бывает четырех видов, которые являются противоположными указанным выше видам однородности.

6. Прямая (непосредственная) перцепция имеет три отличительных признака: она очевидна, свободна от воображения и свободна от ошибок.

Одной из основных отличительных черт прямой перцепции является отсутствие в ней ошибок. Перечисляются виды этих ошибок. Приведем некоторые из них:

а) когда принимают некоторый объект за другой (например, принимают мираж за действительность);

б) когда усматривают в элементарном некоторый комплекс (как случается во сне: человек видит две луны вместо одной);

в) когда полагают, что предмет имеет определенную форму, тогда как на самом деле он ее не имеет (например, видеть огненное колесо при быстром вращении горящего предмета);

г) ошибка восприятия (когда страдают расстройством органов чувств);

д) ошибка, заключающаяся в приписывании действия чему-либо (например, кажущееся движение деревьев, когда кто-нибудь проезжает весьма быстро мимо них).

Прямая перцепция есть сама вещь, правильно воспринятая, когда в акте перцепции отсутствует все, создающее какие-либо препятствия для правильного восприятия. Таким образом, исключаются все ложные и ошибочные восприятия (иллюзии и т. п.).

7. Заключение состоит в распознавании объекта путем воображения. Оно бывает следующих видов:

а) когда умозаключают о наличии объекта от наличия его логического признака (например, умозаключают о наличии огня от наличия дыма);

б) когда выводят существование невоспринятого из существования воспринятого или из части какой-либо сущности дедуцируют невоспринятую часть (например, выводят прошлое из настоящего или существование повозки из существования отдельной части ее, такой, как колеса и т. п.);

в) когда выводят из действия его основание (например, когда мы видим предмет издали; если он неподвижен, мы выводим, что это — дерево, а если он движется, что это — человек);

г) когда мы знаем, что многие понятия взаимно связаны и от наличия некоторых из них мы умозаключаем о существовании других (например, от рождения мы умозаключаем к смерти);

д) когда имеет место выведение понятий, которые относятся друг к другу как причина и следствие.

Заключение выражает наше убеждение в чем-либо сверх того, что вытекает из прямой перцепции (например, если мы уже раньше видели предмет целиком, а теперь видим только часть его, то мы умозаключаем о другой части его).

8. Последним моментом в доказательстве является авторитет, под которым понимается учение мудреца, которое мы слышали от него. Сюда относятся и положения, изложенные в священных книгах.

Таково содержание буддийских логических учений до Дигнаги. Здесь элементы логики вплетены в общие догматические доктрины. Многое имеет весьма отдаленное отношение к логике, а то, что относится к ней, носит несистематический характер. Материал распределен по рубрикам, по «категориям», между которыми нет внутренней связи. Форма изложения деление на виды и подвиды, но это деление случайно, оно является грубо эмпирическим.

Учение о «недостатках речи» касается больше поведения спорящих во время диспута, чем анализа собственно ошибок речи. Аргументы признаются ошибочными главным образом потому, что они не имеют никакого смысла и для таких аргументов применяется общее обозначение vyartha («бессмыслица»).

ЛОГИКА ШКОЛЫ НЬЯЯ

По общему направлению философской мысли школа ньяя весьма близко стоит к школе вайшешика. Поскольку последняя занималась преимущественно натурфилософией, а школа ньяя логикой, они как бы дополняли друг друга и потому в последующем развитии заимствовали друг у друга многие положения.

Общей у них является и форма изложения, которая представляет собой, подобно ранней буддийской логике, бессистемное перечисление категорий, подразделяющихся на виды и подвиды, и их разъяснения. Названия главных категорий в обеих школах одинаковы, причем приоритет принадлежит школе вайшешика, которая возникла несколько раньше школы ньяя, и Готама, основатель школы ньяя, был знаком с учением Канады, основателя школы вайшешика. Основное понятие, общее для обеих школ,— «категория» (padârtha) — первоначально означало «слово-вещь» (padam — реальность и artha — выраженные словами субстанция, качество и т. д.).

Этот первоначальный смысл термина «категория» имеется только в школе вайшешика, а в школе ньяя он приобрел значение чисто логической категории.

Происхождение системы ньяя, по мнению Дейссена, надо искать в проявляющейся уже в Упанишадах склонности индусов к диспутам, которая усилилась, когда индийская философия распалась на множество различных школ. Вследствие этого со временем возникла потребность в общепринятом каноне, на который можно было бы ссылаться для обоснования правильности своей аргументации и для указания ошибок противников.

Таким каноном логики и была система ньяя. И самое наименование школы — «ньяя» — следует связывать с более общим значением этого слова (в смысле «правило», «норма», «канон»), а не с более специальным значением, которое оно получает, обозначая седьмую категорию данной системы (в смысле «силлогизм»). На это указывает и порядок 16 категорий ньяи. А именно, оба спорящих прежде всего должны «удостоверить свое оружие», т. е. знание канона логики (это первая категория — pramânam), а затем рассмотреть объект спора (вторая категория — prameyam). Далее один из противников переходит к оспариванию выдвинутого другим участником спора утверждения (третья категория), и это оспаривание должно иметь мотив (четвертая категория). В начале спора делается ориентировка на пример, и оба противника соглашаются относительно того, что заранее признается обеими сторонами твердо установленным (пятая категория — drishtânta), после чего формулируется положение, являющееся предметом дискуссии (шестая категория — siddhânta). Затем один из спорящих дает по всем правилам искусства доказательство своего утверждения (седьмая, самая важная категория — nyâya) и опровергает противоположное утверждение, показывая, что оно ведет к невозможным следствиям (восьмая категория — tarka). В результате получается доказанная истина (девятая категория — nirnaya).

В виде дополнения к этим девяти категориям приводятся еще семь категорий, заключающие в себе обзор ошибок, встречающихся при словесном состязании, которое отличается от научной дискуссии (десятая категория — vada) тем, что ведется из простой страсти к спору и рассчитано только на введение противника в обман (двенадцатая категория — vitanda). Четыре

последующие категории связаны с большой подборкой ложных доказательств.

Древнейший дошедший до нас памятник логики ньяя представляет собой собрание 538 сутр Готамы в пяти книгах. Первая книга состоит из двух частей: в первой излагается учение о девяти первых категориях, а во второй — о семи дополнительных. Таким образом, в первой книге дан полный общий обзор канона логики и искусства спора.

Последующие книги развивают то, что сказано в первой, говорят о тех же категориях более подробно и более глубоко, с пространной критикой других взглядов по важнейшим пунктам системы.

Подобно тому как своим философским учениям Аристотель предпосылает логику как орудие мышления, так и в школе ньяя основной доктрине предпосылается учение о средствах познания.

Первоисточником познания школа ньяя признает ощущение. В сутре 1 об ощущении говорится: «Возникающее из соприкосновения органов чувств и вещей, ближе не поддающееся определению, неопровержимое определенное познание называется ощущением».

Таким образом, школа ньяя в противоположность брахманизму и буддизму занимает материалистическую позицию и считает истиной, не вызывающей никакого сомнения, реальность предметов чувственного восприятия. Полемика Готамы против идеализма по этому вопросу дана в сутрах 4, 37—40 и 91—102.

Всякое выводное знание, по учению школы ньяя, предполагает наличие данных чувственного восприятия. Умозаключения в школе ньяя делятся на три вида: 1) умозаключение от предшествующего к последующему, от причины к следствию (например, можно умозаключить от скопления облаков к наступлению дождя); 2) умозаключение от последующего к предшествовавшему, от следствия к, причине (например, если мы умозаключаем от наличия большого количества воды в гордом потоке к тому, что в горах прошел ливень); 3) умозаключение по аналогии, которое бывает тогда, когда воспринятое в одном случае таким образом воспринимается во втором случае, что дело обстоит подобным же образом, как и в первом случае.

Для понимания учения об умозаключении школы ньяя и других индийских философских школ необходимо остановиться на теории «проникновения» (vyâpti). Возьмем излюбленный в индийских учебниках логики пример: «Я воспринимаю, что на горе поднимается дым, а отсюда умозаключаю к невоспринимаемому мной огню, который должен быть на этой горе». Здесь «дым» есть признак (lingam), а «огонь» — носитель этого признака (lingin). Между дымом и огнем, между признаком и носителем признака существует отношение проникновения. При этом признак — это «проникаемое», ибо где дым, там всегда и огонь. Таким образом, вся сфера представлений о дыме как бы проникнута представлением об огне. А огонь является «проникаю-

щим». Он пронизывает всю сферу дыма, но сам не полностью ею проникнут, так как бывает огонь и без дыма. Сфера огня более широка, чем сфера дыма. Следовательно, сфера признака более узка, чем сфера носителя признака. В этом пункте учение индийской логики расходится с учением Аристотеля и его последователей. В логике Аристотеля признак выступает как более общее, более широкое понятие, чем его носитель (например, «лошадь — млекопитающее»). В индийской логике дело обстоит наоборот: «лошадь» понимается не как носитель признака «млекопитающее», но как признак, из которого следует, что перед нами млекопитающее.

Исходя из различного понимания сущности суждения в индийской логике и в логике Аристотеля, П. Дейссен делает ошибочный вывод, будто индийской логике было чуждо различение более общей и более частной сферы понятий. О том, что такое различение было известно индийской логике, в частности логике школы ньяя, видно из того, что последней было знакомо ограничение объема понятия.

Учение о доказательстве в школе ньяя строится следующим образом. Прежде всего должны быть установлены исходные положения, которые всеми (и прежде всего участниками дискуссии) признаются бесспорными истинами (drishtanta), и должно быть ясно и четко сформулировано положение, которое будет служить тезисом доказательства. После этого дается теория силлогизма («ньяя» — nyâya), в которой развивается учение о пяти членах, из которых он состоит. В число этих членов входят одна неоспоримая общепризнанная истина, доказываемый тезис и третье положение, которое связывает два первых, причем то положение, которое является тезисом, фигурирует затем в качестве заключения, а также дважды фигурирует то положение, которое служит основанием доказательства.

Таким образом, получается пятичленный силлогизм школы ньяя: 1) утверждаемый тезис («на холме есть огонь»); 2) основание («ибо на холме есть дым»); 3) пример («где дым, там есть огонь, как, например, на кухне»); 4) применение к данному случаю («на этом холме есть дым»); 5) заключение («следовательно, на этом холме есть огонь и путник не ошибется, если он на основании того, что с того холма подымается дым, сделает умозаключение, что на нем он встретит огонь и вместе с последним человека»).

В этом силлогизме третий член соответствует большей посылке аристотелевского силлогизма, второй и четвертый соответствуют меньшей посылке аристотелевского силлогизма, а первый и пятый — его заключению.

Основное различие между силлогистикой Аристотеля и школы ньяя заключается в том, что в основе аристотелевской силлогистики лежит подведение частного понятия под общее, тогда как в основе индийской силлогистики лежит теория «проникновения» (vyâpti).

П. Дейссен высказывает мнение, что в школе ньяя вначале видную роль играла категория сомнения, выражавшаяся в наличии двух контрадикторно

противоположных утверждений (например, утверждений «есть душа» и «души нет»). Именно из такого противоречия исходит всякий спор. В основе логики ньяя лежит закон, хотя четко и не сформулированный, согласно которому из двух контрадикторно противоположных утверждений одно ложно, а другое истинно.

Учение школы ньяя об аналогии содержится в сутре 16: «Сравнение есть доказательство сравниваемого из его подобия с известным».

Пример. «Бык может быть известен, но о буйволе я только знаю, что по внешности он похож на быка. На основании этого знания я могу, хотя и еще никогда раньше не видел буйвола, при встрече с ним узнать его и указать другим».

Собственно говоря, в понимании школы ньяя всякое умозаключение вообще в конечном счете есть вывод по аналогии (такого взгляда в XIX в. придерживался Дж. Ст. Милль). Основатель школы ньяя Готама учил, что в умозаключении основание доказывает то, что должно быть доказано, указанием на сходство с примером или на различие с ним. Это же положение развивал и первый толкователь логики Готамы Ватсьяяна. Таким образом, для них, как и для Дж. Ст. Милля, общее положение имеет свою силу от частных случаев и по существу сводится к ним.

Система ньяя заключала в себе учение о познающем субъекте и об объекте познания. Познающим субъектом в ней признавалась душа, которая черпает свое знание из ощущений, получаемых от воздействия предметов внешнего мира на органы чувств, и развивает это знание путем умозаключений на основе чувственного материала. Что же касается объекта познания, то, по учению школы ньяя, им является все. Нет ничего непознаваемого. Объектом познания может быть не только то, что существует, но и воображаемое.

Поскольку невозможно охватить все многообразные предметы, на которые направляется человеческое познание, постольку в системе ньяя дается только ряд примеров: приводится 12 объектов познания в несистематическом виде. Этот перечень дан в сутре 19, где в качестве объектов познания называются душа, тело, органы чувств, чувственно воспринимаемые вещи, человеческая деятельность (мысли, слова и действия) и т. д.

О душе (âtman) говорит сутра I-10: «Существование души твердо установлено, так как желание, ненависть, усилие, удовольствие, страдание и познание суть признаки души». Определение тела дается в сутре I-11: «Тело есть местопребывание усилия, органов чувств и их объектов». Тела людей и животных состоят только из земли, однако не исключено, что в других мирах живут существа из воды, из огня или из эфира. Тела богов и полубогов образуются из соединения атомов. Органы чувств у человека в отличие от его тела состоят из разных элементов (зрение — из огня, слух — из эфира, осязание — из воздуха, вкус — из воды, обоняние — из земли), так как «подобное познается подобным».

В учении об объектах познания излагается натурфилософия школы ньяя, родственная учению школы вайшешика и в основном заимствованная из нее.

В заключение отметим ту дань, которую школа ньяя отдает традиционному в Индии взгляду на задачи философии. Ньяя учит, что из познания сущности шестнадцати категорий Готамы получается наивысшее благо, которое состоит в освобождении от страданий. Таким образом, в системе ньяя познание категорий выступает не как простое средство истинного познания, но как сама подлинная полная истина, несущая освобождение страждущему человечеству.

ДИГНАГА И ДХАРМАКИРТИ

Первым буддистом, ставшим применять логику для обоснования буддизма, был знаменитый Нагарджуна, с именем которого связан переход от хинаяны к махаяне. Затем выдающимися теоретиками в области буддийской логики были Асанга и Васубандху, а также ученик последнего Стхирамати. Васубандху, живший около 420—500 гг. н. э., использовал для построения своей логики учение школы ньяя. Дальнейшее развитие буддийская логика получила в трудах Дигнаги (VI в. н. э.), Дхармакирти (VII в.), Дхармоттары (IX в.) и Ратнакирти (X в.).

Подлинным творцом буддийской логики считается Дигнага, который отделил ее от метафизики и разработал стройную систему логики как самостоятельной науки. Главное сочинение Дигнаги — «Об источниках познания» («Pramãna vartia»). В VII в. н. э. появились переводы сочинений Дигнаги на китайский и японский языки.

Основную точку зрения Дигнаги Ф. И. Щербатской характеризует как «трансцендентализм», или «критический идеализм». Ф. И. Щербатской отмечает, что, по учению Дигнаги, все наше познание имеет лишь субъективное значение и оно ограничено сферой возможного опыта.

В связи с этой своей идеалистической теорией познания Дигнага развивает взгляд на сущность умозаключения, согласно которому умозаключение основано на неразрывной связи понятий, создаваемых нашим мышлением, причем эта неразрывная связь признается существующей на основании априорных законов, составляющих сущность нашего мышления (само реальное бытие и реальные отношения признаются непознаваемыми). Понятие неразрывной связи, согласно которому умозаключением называется указание на объект, неразрывно связанный с другими объектами, сделанное тем, кто это знает, впервые ввел в индийскую логику Дигнага.

На этом понятии строится у Дигнаги и определение логического основания (среднего термина). Он дает учение о трех свойствах логического основания, суть которого в том, что логическое основание должно быть: 1) свя-

зано с объектом умозаключения, т. е. с малым термином, (например, «на горе есть огонь»), 2) связано с однородными объектами (например, «дым есть везде, где есть огонь») и 3) не связано с объектами неоднородными (например, «дыма нет там, где нет огня, как в воде» и т. д.). Соответственно этим трем свойствам логического основания дается и классификация неправильных оснований (логических ошибок) в виде деления их на три вида, поскольку три указанных свойства логического основания являются и условиями правильности умозаключения.

Представителем логики школы вайшешика был Прашастанада (основатель школы вайшешика Канада сам еще не касался вопросов логики). Ф. Щербатской в своем исследовании показал несостоятельность мнения о влиянии Прашастанады на Дигнагу и доказал, что, наоборот, Прашастанада заимствовал свои логические учения у Дигнаги. Логика Прашастанады представляет собой эклектическое соединение точек зрения вайшешики, ньяи и буддизма.

Одним из самых выдающихся буддийских теоретиков логики был Дхармакирти, которого называют Аристотелем Древней Индии.

Дхармакирти был учеником последователей Дигнаги — Дхармоттары и Ишвары. Он — автор семи логических трактатов. Главный из них носит форму комментария к сочинению Дигнаги «Об источниках познания». Этот трактат Дхармакирти, написанный в стихах, состоит из четырех частей. Для первой части подробное толкование написал сам Дхармакирти, для остальных трех частей толкование было написано его учеником Девендрабудди.

Кроме того, Дхармакирти принадлежали следующие сочинения по логике: «О достоверности познания» (комментарий к нему написал Дхармоттара), «Капля логики» (краткий учебник логики, на который был написан подробный комментарий Дхармоттарой)[3], «Краткий учебник о логическом основании», «Исследование о логической связи» (с комментарием самого Дхармакирти), «Наставление о научных диспутах» и «Объяснение различия в синтезе представлений».

Система логики Дхармакирти состоит из следующих разделов: 1) учение о восприятии, 2) умозаключение «для себя», 3) умозаключение «для других» и 4) о логических ошибках. Изложим основные положения, развиваемые Дхармакирти в сочинении «Капля логики».

Видами правильного (достоверного) познания Дхармакирти признает восприятие и умозаключение. Только эти два способа познания дают достоверные результаты. Всякое другое познание не ведет к правильному усвоению объекта. Объект, указанный иным способом, совершенно недостове-

---

[3] Это сочинение Дхармакирти вместе с толкованием его Дхармоттарой переведено на русский язык Ф. И. Щербатским в первой части его труда «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (СПб., 1903).

рен. Правильным является то познание, которое не противоречит опыту. Ему противополагается ложное, призрачное познание. Правильным познанием является единственно только то, основываясь на котором человек достигает осуществления своих целей в практической деятельности. Всем целесообразным человеческим действиям предшествует правильное познание, их успех зависит от него. Отсюда вытекает задача логики. Ею исследуется правильное познание. «Исследуется» — значит разъясняется посредством опровержения неправильных взглядов.

Исходным пунктом логики Дхармакирти является положение, что на свете нет такого предмета, который в одно и то же время мог бы быть и не быть. Первой частью системы этой логики является учение о восприятии.

Восприятие, по Дхармакирти, имеет место в том случае, когда какой-либо объект дан наглядно. В логической теории восприятия ставится задача отличить правильное и точное восприятие от восприятия фиктивного, нереального и искаженного. Такую теорию восприятия легко было развить школам вайшешика и ньяя, которые стояли на материалистической позиции, понимая восприятие как результат воздействия предметов внешнего объективного мира на наши органы чувств. Но для буддийской логики это была весьма трудная задача, поскольку буддийская философия отрицала возможность познания объективного мира и ограничивала область человеческого познания внутренним миром. Следовательно, для различения правильного и неправильного восприятия буддийская логика должна была найти критерии чисто субъективного порядка.

Отличие чувственного восприятия от чистого мышления Дхармакирти характеризует следующим образом. Объектом восприятия является единичное. Под единичным, которое только и существует в действительности и является объектом чувственного восприятия, Дхармакирти понимает мгновенные ощущения. Их объединение в одно целое (воспринимаемый предмет) есть дело нашего сознания, и это единство воспринимаемого предмета имеет свою основу в единстве нашего самосознания. В отличие от восприятия объектом мышления являются общие понятие (общая сущность).

Умозаключение также есть способ достоверного познания. Оно бывает двоякого рода: «для себя» и «для других». Умозаключением «для себя» называется такое, посредством которого сам размышляющий познает что-либо. Умозаключением «для других» называется такое, в котором что-либо сообщается другому. Сущность умозаключения «для других» заключается в словесном выражении мысли.

Дхармакирти развивает учение, что всякое суждение есть в сущности умозаключение «для себя» и в каждом восприятии уже заключается такое суждение-умозаключение. Так, например, если мы воспринимаем какой-нибудь синий предмет, то мы имеем суждение «этот предмет синего цвета». На самом же деле это суждение о синем предмете является умозаключе-

нием: «Это есть синий предмет, потому что он подходит под общее понятие о синих предметах».

Дхармакирти развивает учение Дигнаги о трех свойствах логического основания. Условием возможности правильного умозаключения является несомненная (необходимая, неразрывная) связь основания со следствием. Поэтому ни одно из трех свойств правильного логического признака не должно вызывать никаких сомнений. От такой несомненной связи, при которой возможно правильное умозаключение (например, дым всегда связан с огнем), следует отличать случайную связь (например, связь лампы с предметами, которые она освещает; хотя предметы в темной комнате познаются благодаря свету лампы, однако лампа не находится с ними в необходимой связи) и возможную связь (например, связь семени с растением, от семени может появиться растение, но это бывает не всегда; здесь мы имеем только возможность).

Первое свойство правильного логического признака (основания) заключается в несомненной наличности его в объекте умозаключения и притом в полном объеме. Так, например, ложным признаком пользуются джайнисты (школа Махавиры) при доказательстве своего учения о всеобщей одушевленности природы. Они ссылаются на сон деревьев, о котором свидетельствует свертывание листьев ночью. Их умозаключение таково: «Деревья одушевлены, потому что они спят». Это, умозаключение ошибочно, так как логический признак здесь ложен, он здесь берется не в полном объеме. Объектом умозаключения (малым термином) здесь являются все деревья вообще, тогда как сон, выражающийся в свертывании листьев ночью, наблюдается лишь у некоторых деревьев.

Вторым свойством правильного логического признака является его сосуществование только с однородными объектами, т. е. этот признак отнюдь не должен встречаться в разнородных объектах. Но не требуется, чтобы он встречался в полном объеме в понятиях об однородных объектах. Могут быть и такие однородные объекты, к которым данный признак не относится. Это не нарушает правильности умозаключения. Но если данный признак встречается и в неоднородных веществах, тогда он является слишком широким, неопределенным и в таком случае нельзя сделать никакого вывода.

Третье свойство правильного логического признака заключается в несомненном его отсутствии во всех неоднородных объектах.

По учению Дхармакирти, логическая связь понятий в умозаключениях может быть тройкой: «аналогической», причинной и отрицательной. Это связано с тем, что всякое понятие может быть неразрывно связано с другими на основании двух законов: закона тождества и закона причинности.

Умозаключение «для других» есть выражение трех свойств логического признака в словах. Здесь под свойствами логического признака разумеется: 1) неразрывная связь его с логическим следствием, выраженная положитель-

ным образом, например: «Где есть дым, там есть огонь» (это — положительная, или прямая, связь), 2) та же связь, но выраженная обратно через логическое превращение, например: «Где нет огня, там нет и дыма» (это — отрицательная, или обратная, связь) и 3) наличность логического признака в известном месте, т. е. фактическая его связь с объектом вывода, например: «Там есть дым, следовательно, есть и огонь».

Первое свойство логического признака в умозаключении «для других» соответствует второму свойству логического признака в умозаключении «для себя», второе свойство его соответствует третьему свойству умозаключения «для себя», и третье свойство умозаключения «для других» соответствует первому свойству умозаключения «для себя».

Умозаключение «для других» бывает двух видов: 1) силлогизм сходства и 2) силлогизм различия. Пример силлогизма сходства: «Где есть дым, там есть огонь; например, в домашнем очаге и тому подобных случаях; а на этом месте есть дым; следовательно, должен быть и огонь». Пример силлогизма различия: «Где нет огня, нет и дыма, а в данном месте дым есть; следовательно, есть и огонь».

Как в силлогизме сходства, так и в силлогизме различия нет необходимости особо выражать заключение. Поэтому всякий силлогизм признается двухчленным.

Логические ошибки (неправильные логические основания), по учению Дхармакирти, бывают в тех случаях, когда: 1) в силлогизме из трех необходимых свойств логического основания отсутствует хотя бы одно и 2) хотя бы одно из этих свойств ложно или сомнительно. Если ложно или сомнительно первое из свойств логического основания, т. е. связь логического признака с объектом заключения сомнительна или этой связи вовсе нет, то мы имеем логическую ошибку, называемую «ложным основанием». Например, если бы кто-нибудь для доказательства присутствия огня стал бы указывать не на дым, а на нечто такое, что можно принять за туман.

Если ошибочным будет только второе свойство основания, именно — отсутствие его в предметах неоднородных, то мы будем иметь ошибку, называемую «неопределенным основанием». При сомнительности третьего свойства логического основания также получается неопределенное основание.

Рассмотрев логические ошибки, происходящие от неверности или сомнительности одного из свойств логического основания, взятого в отдельности, Дхармакирти далее переходит к рассмотрению логических ошибок, происходящих от неверности или сомнительности двух из них, взятых вместе. «Обратным основанием» называется такая логическая ошибка, когда приводимые основания доказывают на самом деле не тот вывод, который из них выводится, а как раз то, что ему противоположно. Например, если кто-нибудь для доказательства положения, что слово вечно, приводит в качестве основания то, что слово создается человеческой волей, то такое основание

является обратным, так как оно доказывает прямо противоположное,— то, что слово не вечно.

Обратное основание бывает в том случае, если два свойства логического основания одновременно оказываются ложными. Если же из двух свойств одно ложно, а другое сомнительно, то получается неопределенное основание. Равным образом неопределенное основание получается, если два свойства логического основания сомнительны.

В итоге система логики Дхармакирти принимает три вида ошибочных логических оснований: ложное, обратное и неопределенное — и три вида правильных логических оснований: аналогическое, причинное и отрицательное. Логическое основание является таковым не в силу научных фантазий, но в силу действительного положения вещей. Логические основания выражают то фактическое положение вещей, которое существует в действительности.

Изложив учение о доказательстве и о логических ошибках, Дхармакирти переходит к выяснению сущности опровержения. Он определяет опровержение как указание на недостаток доказательства. Опровергнуть какое-нибудь положение — значит найти ошибку в логическом основании. Бывают кажущиеся опровержения, которые имеют вид опровержений, а на самом деле не являются таковыми. Кажущиеся опровержения суть уклончивые ответы, заключающие в себе указание на несуществующую ошибку.

* * *

Индийская логика развивалась на протяжении двух тысячелетий. Картина развития логики в Индии остается еще не вполне ясной. По нашему мнению, основными вехами в развитии индийской логики являются:

1) ранний период — первоначальная форма буддийской логики, принимавшая многочленный силлогизм (более чем с пятью членами);

2) логика школ ньяя и вайшешика и преобразование под их влиянием буддийской логики;

3) буддийская логика Дигнаги и Дхармакирти и преобразование под их влиянием логики ньяя;

4) логика эпохи феодализма.

По нашему мнению, наиболее древним документом индийской логики является памятник буддийской логики. Эта древнейшая, форма индийской логики не довольствуется пятью членами силлогизма. Она требует, чтобы, кроме положительных примеров по принципу однородности, подтверждающих ее выделяемые положения, были еще примеры по принципу разнородности. Так, согласно этой концепции, для доказательства положения: «На холме дым, следовательно, там огонь» — надо привести еще примеры о том, что где нет огня, там нет и дыма (например: «В море нет огня, и потому там нет дыма, а испарения, подымающиеся над морем и образующие туман,—

это не дым». Такое усложнение силлогизма говорит об архаичности этой концепции.

Развитие индийской логики шло по линии сокращения членов силлогизма. Другим показателем развития логики в Индии служила сама форма ее изложения.

Первоначально в Индии философские и логические системы излагались в форме сутр (основных положений), выраженных в виде кратких афоризмов, нередко состоящих всего лишь из двух-трех слов. Сутры предназначались для запоминания их наизусть в школах. В силу своей краткости они были непонятны без комментариев, которые давались вначале в устной форме, а затем были зафиксированы в письменном виде, причем писались комментарии, затем комментарии к комментариям и т. д. Обычно там, где предмет труден для понимания, комментаторы пишут, что вопрос ясен, и не дают никакого объяснения, а там, где предмет ясен, развивают многословные рассуждения, которые только затемняют вопрос. Ньяя состояла из 538 сутр, вайшешика — из 370, санкхья — из 526, йога — из 524, миманса — из 274 и веданта — из 555 сутр.

Хотя библиография по индийской философии и логике огромна (уже в библиографическом списке Холла, опубликованном в 1959 г., приводится 765 обширных сочинений), но ввиду запутанности хронологии не достигнуто единства во взглядах на ход развития индийской философии и логики. Так, в своей статье об индийской логике, появившейся в 1901 г., проф. Г. Якоби считает логику школы вайшешика древнее буддийской логики и полагает, что буддийская логика возникла из логики вайшешики. Но, как отмечает Ф. Щербатской, логические проблемы совсем не затронуты в сутрах Канады, основателя школы вайшешика. Логика вайшешики была создана позже под влиянием логики ньяи и буддийской логики Дигнаги.

Классическими трудами по истории развития буддийской логики являются сочинения русского ученого Ф. Щербатского. Изложим вкратце результаты его исследований.

О происхождении буддийской логики Ф. Щербатской пишет, что она возникла как реакция против скептицизма, который подвергал сомнению человеческое познание вообще, признающееся безнадежно противоречивым.

Основной вопрос заключается в следующем: каковы те умственные процессы, которые предшествуют целенаправленным действиям, увенчивающимся благодаря им успехом? Исследуются источники нашего познания: ощущения, представления, понятия, суждения, выводы. Возникают прежде всего вопросы: «Что такое реальность и что такое мысль? Каково соотношение между ними?».

Буддийская логика анализирует дискурсивное мышление. На вопрос: «Каков источник правильного познания?» — она отвечает, что таким источником является лишенный противоречий опыт. По учению буддийской ло-

гики, правильное познание есть эффективное познание. Она указывает на связь нашего познания с практической деятельностью. В частности, Дхармакирти цель и задачи науки логики определяет как изучение успешного познания, которое дает гарантию успешного действия. А то познание, которое обманывает людей в их ожиданиях и в исполнении их желаний, есть ошибочное, ложное познание.

Сомнение тоже бывает двоякого рода: или полное сомнение, которое вовсе не есть познание, так как оно не заключает в себе никакого суждения, или сомнение, которое содержит в себе некоторое ожидание и которое предшествует целенаправленному действию. Так, когда земледелец пашет и сеет, он, хотя и не уверен в хорошем урожае, надеется на успех своего дела. Точно так же его жена готовит обед и ставит горшок в печь, надеясь, что не придут нищие монахи и не съедят пищу, предназначенную для семьи.

Ф. Щербатской отмечает, что пока в буддизме господствовали идеи Нагарджуны, логика не имела большого значения, так как для познания абсолюта она вообще признавалась бессильной. А для практических целей принималась как совершенно достаточная логика ньяи. Но впоследствии, когда крайний релятивизм Нагарджуны был отброшен, Асанга и Васубандху принялись за приспособление логики ньяи к идеалистическим основам буддийской философии.

По мнению Щербатского, Асанга был первым буддистом, который ввел пятичленный силлогизм в буддийскую философию, и он же установил свод правил проведения диспутов, подобный тому, который имел место в школе ньяя. Асанга не был оригинален в логике. Васубандху написал три логических трактата. Сохранился неполный китайский перевод одного из них, носящий заглавие «Искусство ведения диспутов». Судя по сохранившейся части, развиваемые в этом трактате взгляды по своему содержанию весьма близки к учению школы ньяя. Васубандху в основном применяет пятичленный силлогизм, но иногда употребляет и более краткую трехчленную форму силлогизма. В трактате Васубандху уже встречается учение последующей буддийской логики о трех аспектах логического основания. Классификация оснований и логических ошибок у него отлична от принятой в школе ньяя и сходна в принципе с той, которая была введена Дигнагой и развита Дхармакирти.

Таким образом, Щербатской устанавливает, что логическая реформа, осуществленная Дигнагой и Дхармакирти, была подготовлена трудами Асанги и Васубандху. Васубандху был учителем Дигнаги; он был уже, вероятно, стариком и прославленным ученым, когда Дигнага пришел к нему учиться. Учителем Дхармакирти был Ишварасена, ученик Дигнаги. Цитируя своего учителя, Дхармакирти обвиняет его в том, что он не понял учения Дигнаги.

Ф. Щербатской устанавливает следующую преемственность в буддийской логике: Васубандху — Дигнага — Ишварасена — Дхармакирти. Исходя из

того, что деятельность Дхармакирти падает на VII в. н. э., Щербатской устанавливает, что Васубандху жил не раньше IV в. н. э. Он пользовался такой славой, что его называли «величайшим из великих» и ему было дано прозвище «Второй Будда». Его учение было энциклопедическим и охватывало почти все отрасли науки.

Буддийская логика достигла кульминационного пункта своего развития в лице Дхармакирти, знаменитые семь логических трактатов которого получили признание в Тибете в качестве основных сочинений по философии и логике. Один из этих трактатов представляет собой критику солипсизма.

Хотя у Дхармакирти было много учеников, но среди них он не находил себе ни одного достойного преемника (лишь столетием позже появился продолжатель его дела в лице Дхармоттары). Непосредственным учеником Дхармакирти был Девендрабудди, преданный и верный его последователь, но он не обладал большим дарованием и был не в состоянии глубоко разобраться в системе трансцендентализма Дигнаги и Дхармакирти.

Наряду с логическими учениями в системе Дхармакирти была и религиозная часть — «буддология» — в духе махаяны (признание абсолютного всеведущего бога). Дхармакирти учил, что абсолютный всеведущий Будда есть метафизическая сущность вне времени, пространства и опыта и что, поскольку наше логическое познание ограничено опытом, мы не можем ни мыслить, ни говорить чего-либо определенного о нем, мы даже не можем ни утверждать, ни отрицать его существования.

Логические учения Дхармакирти стали отправным пунктом для появления обширной литературы, созданной комментаторами. Ф. Щербатской различает три школы этих комментаторов:

1) филологическая школа, которая строго придерживалась текста; 2) философская школа; ее основателем был Дхармоттара (в Кашмире, 800 г. н. э.), который имел независимые взгляды и давал новые формулировки; 3) религиозная школа, которая, подобно философской школе, стремилась раскрыть сокровенное содержание сочинений Дхармакирти. Философская и религиозная школы комментаторов относились с презрением к филологической школе.

Философская и религиозная школы комментаторов по-разному понимали учение Дхармакирти, расходясь между собой во взглядах на конечную цель его системы и на ее основное содержание. Религиозная школа считала, что целью Дхармакирти было не комментирование сочинения Дигнаги, которое было чисто логическим, а комментирование в целом учения махаяны о всеведении и других свойствах Будды, о его «космическом теле» и о его двух аспектах — абсолютном бытии и абсолютном знании. Критическая и логическая части системы Дхармакирти рассматривались комментаторами религиозной школы лишь как уяснение основы ее религиозно-метафизической доктрины.

Таким образом, по мнению религиозной школы, основной целью системы Дхармакирти было создание философской основы для религиозного учения махаяны и лишь второстепенной задачей было комментирование логического трактата Дигнаги.

Такова картина развития буддийской логики в Индии по Ф. Щербатскому.

ЛОГИКА В ШКОЛАХ ЧАРВАКА И ДЖАЙНА

Как уже указывалось, в Индии вопросы логики специально разрабатывали буддийские философские школы (их насчитывалось около 30), а также школы ньяя и вайшешика. Что касается прочих философских школ древней и средневековой Индии, то они специально не занимались логикой, но в их учениях мы находим ряд глубоких мыслей относительно проблемы познания.

Материалистическая школа чарвака признавала единственным прочным достоверным источником познания восприятие и отрицала достоверность выводов, получаемых путем логического умозаключения, а равно считала недостоверными свидетельства других лиц. Ненадежность логического умозаключения школа чарвака усматривает в том, что оно совершает скачок от воспринятого к невоспринятому, перескакивает от известного к неизвестному.

Этот переход обосновывается буддийской логикой и логикой ньяи признанием наличия всеобщей неизменной связи между средним и большим терминами (например, связи дыма и огня). Но мы имели бы право утверждать существование такой неизменной связи, лишь если бы наблюдали все случаи, в которых наличествуют дым и огонь Но на самом деле мы не можем наблюдать такие случаи даже в данное время, не говоря уже о прошлом и будущем. Поэтому мы не вправе утверждать о наличии всеобщей неизменной связи между ними. Но если такая всеобщая неизменная связь не может быть установлена на основе восприятия, то равным образом ее нельзя обосновать и посредством умозаключения, поскольку достоверность всякого умозаключения зависит как раз от признания существования такой всеобщей неизменной связи. И, наконец, всеобщая неизменная связь не может основываться и на свидетельстве заслуживающих доверия лиц, ибо если полагаться только на такое свидетельство, то никто не мог бы сам сделать никакого вывода, притом достоверность свидетельства сама нуждается в доказательстве путем вывода.

Но могут задать вопрос, нельзя ли установить путем восприятия то общее, что объединяет предметы и явления в классы, например, воспринять общую связь между «дымящимся» и «огненным», и на этом основании сделать умозаключения о наличии огня там, где есть дым. И на этот вопрос школа чарвака отвечает отрицательно, указывая, что все же наше восприя-

тие никогда не сможет дать нам знания о всеобщей неизменной связи между дымом и огнем, поскольку мы не можем знать, имеется ли такая неразрывная связь во многих отдельных случаях, нами не наблюдавшихся.

Школа чарвака не отрицает существования в природе единообразия (так, мы всегда ощущаем огонь горящим). Единообразие нашего восприятия зависит от природы самих воспринимаемых вещей, которые в будущем могут измениться, и, следовательно, нет никакой гарантии в том, что единообразие опыта в будущем не изменится.

Школа чарвака считала, что и причинная связь не может быть с достоверностью установлена, поскольку она является одним из видов всеобщей неизменной связи.

В итоге школа чарвака приходит к положению, что логические умозаключения не дают истинных знаний и приводят к ошибкам и заблуждениям. Лишь случайно иногда они дают истину, и, следовательно, логическое умозаключение нельзя считать источником истинного знания. Тем более ненадежным источником знания, по учению этой школы, является свидетельство других лиц и всякий авторитет, ибо никто не свободен от ошибок.

Таким образом, школа чарвака, признавая лишь одно чувственное познание, с позиций сенсуализма критиковала умозрительные построения других философских школ. Несмотря на узость и ограниченность ее эмпиризма, она сыграла большую прогрессивную роль в развитии философской мысли в Древней Индии, а что касается вопросов логики, то она вскрыла трудности, заключающиеся в проблеме перехода от частного к общему в наших умозаключениях, и поставила вопрос о природе общих положений, служащих исходными посылками в дедуктивных умозаключениях. Она не смогла дать удовлетворительного решения этих вопросов вследствие того, что уровень развития научного знания в то время еще не давал возможности сделать это.

Оригинальные взгляды на вопросы познания были высказаны школой джайнизма. Эта школа делила все знание на два основных вида: на знание непосредственное и опосредствованное.

Непосредственное познание, согласно джайнизму, делится на абсолютное сверхчувственное (мистическое) и относительное чувственное познание (восприятие); опосредствованное познание делится на логическое умозаключение и свидетельство других лиц.

Школа джайнизма дала остроумную критику системы чарвака по вопросу о достоверности умозаключений. Джайнисты указывали, что сами чарваки, в частности в своем отрицании достоверности логических умозаключений, пользуются ими и опираются на них в своих учениях. Они говорили, что если логические умозаключения и свидетельства других лиц бывают иногда ошибочными, то ведь и восприятия тоже иногда вводят в заблуждение. Критерием достоверности и чувственного восприятия, и логических умо-

заключений, и свидетельств других лиц, по учению джайнизма, является практический результат, к которому они приводят.

Джайнизм вводит в теорию познания идею развития. Он учит, что поскольку сам познаваемый нами объективный мир находится в постоянном изменении, не может быть и неизменных истин (за исключением абсолютного непосредственного познания).

В обычных условиях вещь не может быть познана раз навсегда целиком и полностью, так как каждая вещь с течением времени изменяется, а потому и прежнее знание о ней становится неудовлетворительным.

Исходя из этого, джайнизм строит свою теорию суждения, согласно которой каждое суждение выражает лишь одну сторону предмета, тогда как каждый предмет имеет бесчисленное множество сторон. Поэтому всякое суждение относительно. Оно справедливо по отношению к данному предмету, лишь поскольку он находится в определенных условиях, и не применимо к нему, когда он находится в других условиях. Ввиду этого каждое суждение ради логической точности должно быть ограничено словом «сьят» («некоторым образом»). Суждение выражает предмет в одном из его бесчисленных аспектов, характеризует его с одной какой-либо частной точки зрения относительно тех или иных условий времени, пространства и т. д. В этой теории суждения намечается подход к учению о конкретности истины.

Отмечая ограниченность, относительность и условность каждого суждения, джайнистская логика предлагает для простых общеутвердительных суждений выражение «некоторым образом *S* есть *P*» и строит систему, состоящую из семи типов суждений. В этой системе после утвердительного и отрицательного суждений следует третий тип, объединяющий два первых. Его формула: «Некоторым образом *S* есть *P*, а также не *P*) (например, «кувшины суть красные и некрасные». Этот тип суждения в сущности соответствует выделяющим суждениям: «Некоторые *S* суть *P* и некоторые *S* не суть *P*». Четвертый тип суждений в этой классификации имеет своеобразную формулу: «Некоторым образам *S* неописуемо».

Тут имеется в виду, что нельзя дать ответа на вопрос, чем является предмет вообще всегда и при всех условиях, так как в природе все изменяется, нет ничего абсолютно неизменного и вследствие изменения во времени предметы приобретают новые свойства и новые качества, которые по отношению к их прежним свойствам и качествам являются несовместимыми, противоречащими.

Однако вряд ли правомерно выделять такой тип суждений. Ведь суждение такого типа ничего не утверждает о предмете и ничего не отрицает о нем; оно говорит лишь, что о предмете *S*, взятом вообще вне конкретных условий его существования, нельзя высказать никакого суждения. Смысл суждения «некоторым образом *S* есть неописуемое» сводится к общему положению, что невозможны суждения безусловные, без оговорки «некото-

рым образом», т. е. отрицается правомерность суждений «*S* есть *P* и *S* не есть *P*», которые, поскольку они не заключают в себе оговорки «некоторым образом», признаются невозможными и относятся к типу «неописуемых» суждений. Допущение, наряду с суждениями утвердительными, отрицательными и утверждающе-отрицающими, еще особого типа «неописуемых» суждений является неприемлемым.

Вместе с четвертым типом суждений должны отпасть и последние три типа суждений джайнистской логики, которые являются сложными, включающими в себя в качестве момента и «неописуемое» суждение. Зерно истины, имеющееся в учении о «неописуемом» суждении, состоит в утверждении, что не может быть суждения, которое бы охватывало предмет исчерпывающе со всех его сторон, во всех его аспектах и во всех его связях с другими предметами. Но из верной мысли об односторонности и ограниченности каждого отдельного суждения сделан ошибочный вывод о существовании «неописуемых» суждений, охватывающих предмет исчерпывающим образом со всех его сторон.

Вызывает недоумение и самая формула четвертого типа суждений: «*Некоторым образом S неописуемо*», поскольку в данном случае оговорка «некоторым образом» неуместна. Ведь она говорит, что высказываемое положение лишь в данных определенных условиях имеет силу, тогда как возможность истинных суждений о предмете вне конкретных условий его существования полностью отрицается.

В книге индийских ученых С. Чаттерджи и Д. Датта «Введение в индийскую философию» дается критика попытки некоторых западных идеологов отождествить джайнистскую логику с прагматизмом. Вскрывая ошибку этих авторов, Чаттерджи и Датта указывают, что логика джайнистов отнюдь не утверждает, что наши суждения являются просто субъективными идеями. В противоположность прагматистам джайнисты исходят из материалистического положения, считая истинные суждения соответствующими объективной реальности.

Существенное различие между джайнизмом и прагматизмом заключается в субъективно-идеалистическом характере прагматизма, отрицающего объективную истину, в противоположность материалистическому релятивизму джайнизма, который признает объективную истину и считает наши суждения относительными потому, что сама отражаемая ими реальность носит относительный характер.

Чаттерджи и Датта отмечают также, что хотя джайнисты сходятся с прагматистами в том, что суждение правильно, когда оно находит подтверждение в практических результатах, к которым оно приводит, однако существенное различие между взглядами их по данному вопросу состоит в том, что, по мнению джайнистов, различные суждения об объекте не являются просто

субъективными идеями об этом объекте, но соответствуют различным реальным аспектам объектов[4].

* * *

Отметим некоторые особенности индийской логики. Оригинальным является ее учение о пятичленном силлогизме. В теории пятичленного силлогизма заслуживает внимания требование подкреплять общее положение понятными конкретными примерами. В этой теории заключается верная мысль о том, что дедукция неразрывно связана с индукцией и всякое общее положение основывается на отдельных фактах, которые мы наблюдаем. Это диалектическое положение о единстве дедукции и индукции выражено в индийской логике в наивной, примитивной форме.

Особенностью индийской логики является то, что в ней суждение не признается самостоятельным актом мысли, а рассматривается как член умозаключения.

Правильно, на наш взгляд, учение индийской логики о том, что восприятие не есть нечто непосредственно данное, а заключает в себе акт «суждения-умозаключения». Поясним это примером. Я вижу лошадь и говорю: «Это — лошадь». На первый взгляд мы здесь имеем непосредственное самоочевидное знание. Но если посмотреть глубже, тогда дело представляется в другом свете. Известно, что после открытия Америки европейцы впервые привезли туда свиней и, когда туземцы их увидели, они говорили: «Какие смешные лошади у европейцев».

Наши восприятия опосредствованы нашим прежним опытом. Мы воспринимаем что-нибудь как такой-то предмет именно потому, что в нашем прежнем опыте были такие предметы.

Приведем еще другой пример. Один путешественник попал в негритянскую деревушку в Центральной Африке, где негры жили в примитивных условиях, не имея представления ни о газетах, ни о книгах, ни о чтении. Пока путешественнику меняли лошадей, он вынул из кармана газету и начал читать, а в это время вокруг него собралось негритянское население и внимательно следило за ним. Когда подали лошадей и он садился в коляску, к нему подошли негры и просили продать газету, предлагая за нее большие деньги. Удивленный путешественник спросил, зачем им газета. Они ответили, что он полчаса смотрел на эти черные точки и, очевидно, лечил свои глаза и они тоже желают иметь это лечебное средство. Поскольку им не было известно чтение, они восприняли его как лечение глаз. Дело в том, что наше восприятие опосредствовано нашим житейским опытом, а последний, в свою очередь,— историческим опытом, усвоенным нами.

---

[4] *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию М., 1955. С. 83—84.

Отметим еще проводимое в индийской логике различение речи «в себе» и речи «для других». Речь «в себе» характеризуется более сокращенным способом мышления, чем речь «для других». Европейская психология лишь в XX в. приступила к изучению речи «в себе» и ее отличия от речи «для других».

Что касается вопроса об отношении древнеиндийской и древнегреческой логики, то приходится признать и ту и другую самобытными. С греческой философией и логикой Индия познакомилась лишь в результате похода Александра Македонского. Исследователи индийской логики констатируют знакомство с логикой Аристотеля у одного из представителей школы ньяя Акоанады.

Глава II

Логика в Древней Греции до Аристотеля

Эпоха разложения родового строя в Древней Греции нашла свое идеологическое отражение в гомеровских поэмах «Илиада» и «Одиссея» и в поэмах Гесиода «Труды и дни» и «Теогония».

Начиная с VII в. до н. э. в Греции начинает формироваться рабовладельческое общество. В связи с развитием торговли (в особенности заморской) развивается ремесло и совершенствуется ремесленная техника. В XVII в. до н. э. в Греции развивается металлургия и производство железных, медных и бронзовых изделий. Высокого развития достигают также производства ткацкое, красильное, керамическое и др. Потребности морской торговли способствуют развитию судостроения. В области сельского хозяйства, наряду с культурой хлебных злаков, развиваются садоводство, огородничество, виноградарство, пчеловодство, скотоводство и совершенствуется сельскохозяйственная техника. В VII в. до н. э. в Греции начинается чеканка монет.

Экономический подъем начинается в греческих малоазиатских городах, из которых на первое место выдвигается Милет. После греко-персидских войн самым крупным торговым и культурным центром Греции становятся Афины. Милет славился своими шерстяными тканями, металлургическим и керамическим производством, Афины — судостроительными верфями, аттической глиняной посудой, производством оливкового масла.

Нарождение рабовладельческой формации в Древней Греции, обусловленное ростом производительных сил, привело к возникновению в VI в. до н. э. единой всеобъемлющей науки — философии. Древнегреческая философия была представлена большим количеством оригинальных систем, среди которых многие отличаются глубиной мысли и богатством содержания. Ф. Энгельс в предисловии к «Анти-Дюрингу» писал, что в многообразных формах греческой философии имеются в зародыше почти все позднейшие типы мировоззрения. Причины этого замечательного явления лежали как в особенностях экономической, социально-политической и духовной жизни самой Греции, так и в широких экономических и культурных связях ее со странами Древнего Востока. Греческая философия, охватывавшая вначале всю совокупность научного знания, явилась наследницей многовековых духовных культур Древнего Востока (Египта, Ассиро-Вавилонии, Мидии, Персии и т. д.).

Греческая философия, будучи идеологией рабовладельческого общества, была прежде всего теоретической формой борьбы нарождавшегося класса рабовладельцев с первобытным общинно-родовым строем. Рабовладельческое общество — первое в истории человечества эксплуататорское классовое общество — пришло на смену первобытному общинно-родовому строю.

Общество разделилось на класс рабовладельцев и класс рабов, между которыми шла ожесточенная борьба. Наряду с этим внутри самого класса рабовладельцев имело место расслоение на знать и простонародье, на богатых и бедных. Между этими слоями класса рабовладельцев также постоянно происходили столкновения. Социальные конфликты выливались в острую политическую борьбу. При господстве единой рабовладельческой формации в Древней Греции было значительное разнообразие в экономической, социальной и политической жизни.

Рядом с отсталыми местностями, в которых преобладало натуральное хозяйство, существовали местности с высокоразвитой торговлей и промышленностью. Фессалия была страной крупного, а Беотия — мелкого крестьянского землевладения, в Аркадии преобладало скотоводство, Коринф был олигархией крупных торговцев и промышленников, Спарта — государством, в котором господствовала военно-землевладельческая знать, Афины — демократической морской державой и т. д. Греция распадалась более чем на 150 самостоятельных городов-государств (полисов). Сама по себе политическая раздробленность Древней Греции не имела значения для развития философии, но глубокие противоречия в экономической, социальной и политической жизни как внутри отдельных полисов, так и между различными полисами будили общественную и философскую мысль. Социальная жизнь Древней Греции протекала весьма бурно, и соответственно этому общественная и философская мысль развивалась весьма интенсивно. В особенности там, где водворялся демократический строй (Милет, Афины, Абдеры и т. д.), создавались благоприятные условия для развития философской мысли.

Историю древнегреческой философии можно разделить на два периода: 1) классический, завершающийся Аристотелем, и 2) эллинистический. Классический период древнегреческой философии является творческим периодом, когда возникли основные типы мировоззрения; эллинистический период, отличающийся в целом значительно меньшей продуктивностью (однако давший такого гениального мыслителя, как Эпикур), характеризуется широким распространением греческой философии на весь античный мир.

Первые греческие философы были стихийными материалистами и диалектиками. Однако их диалектика еще носит печать первобытной простоты. Природа рассматривается ими как единое целое, у них еще нет расчленения, анализа природы. В их философии всеобщая связь явлений в мире непосредственно созерцается, но еще не рассматривается в подробностях.

Возникшая в VI в. до н. э. в Милете первая философская школа Древней Греции учила о материальности мира и возникновении всего существующего естественным образом из единого первовещества. Основатель милетской школы Фалес положил начало геометрии, астрономии и физике в Древней Греции. Его преемник Анаксимандр уже высказал идею единства и борьбы противоположностей в мире и идею эволюции органического мира, положил основание небесной механике и составил первую географическую карту. Последнему представителю милетской школы Анаксимену принадлежит заслуга различения планет и неподвижных звезд. Ученик Анаксимена Пифагор Самосский, переселившись в Великую Грецию (так назывались греческие колонии на юге Италии), создал там новую философскую школу, главным учением которой была идея о господстве в мире математической закономерности: «Число есть сущность вещей». Вначале это положение понималось материалистически в смысле наличия математической закономерности в явлениях природы, но затем в пифагорейской школе математические абстракции были превращены в самостоятельные сущности, управляющие материальным миром.

Пифагорейское учение о том, что «число правит миром», отражало развитие техники и торговли. Оно исходило из роли числа «в человеческих делах и отношениях и в технических искусствах» (*Филолай*, фр. 11). Пифагорейцы учили, что число изгоняет ложь и обман из человеческих отношений, ибо на счете основываются правильные мера и вес. «Открытие счета способствовало прекращению распри и увеличению согласия между людьми. Ибо после этого открытия нет больше обсчитывания и господствует равенство. Ведь на основе счета мы заключаем договоры» (*Архит*, фр. 3). В пифагорейской школе разрабатывались теория чисел, геометрия, астрономия и математическое естествознание.

Пифагорейцы создали учение о пропорциях, сделали ряд научных открытий в геометрии, высказали идею о движении Земли вокруг центрального огня (что явилось шагом к переходу от геоцентрической к гелиоцентрической теории), они впервые выдвинули положение о шарообразности Земли и положили основание акустике и теории музыки.

Пифагорейцы занимались также медициной. Виднейшим представителем этой школы в области медицины был Алекмеон, впервые указавший, что мозг является центральным органом мышления, и разработавший учение об исономии (равновесии) как основе здоровья организма.

К области логики относится попытка пифагорейской школы подвести все существующее под десять категорий. Пифагорейская таблица категорий, подобно категориям индийской логики (школы ньяя и буддийской логики до Дигнаги) не представляет собой системы, построенной на определенном принципе. Это простой перечень пар противоположностей, принимаемых в качестве наивысших понятий: 1) предел и беспредельное, 2) нечет и чет,

3) единство и множество, 4) правое и левое, 5) мужское и женское, 6) покой и движение, 7) прямая линия и кривая, 8) свет и тьма, 9) добро и зло, 10) квадрат и продолговатый четырехугольник.

В этой таблице второй ряд понятий мыслится по отношению к первому как нечто отрицательное.

Третьей древнейшей философской школой Греции была элейская школа, основанная Ксенофаном Колофонским, который прославился своей острой критикой религии и высказал мысль, что представления о богах основаны на антропоморфизме. Ксенофану принадлежат первые зачатки палеонтологии.

Учение Ксенофана о всеединстве (существует только единое неподвижное бытие, множественность вещей и их движение есть лишь обманчивая видимость) было развито Парменидом Элейским, который в своей поэме «О природе» выступает с защитой этого положения и говорит о единой неделимой материи, вечной, неизменной, неподвижной. Отстаивая положение, что материя всегда остается равной себе и вечно пребывает в одном и том же состоянии, Парменид впервые дает метафизическую формулировку логического закона тождества: бытие есть, небытия нет.

Ученик Парменида Зонон Элейский выдвинул знаменитые аргументы против движения и множественности вещей. Заслуга Зенона в том, что он первый вскрыл противоречивость движения и сделал попытку выразить эту противоречивость в понятиях. Но, показав противоречивость понятия движения, он отверг движение материи. Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики, а Гегель находит у него объективную и субъективную диалектику, но у Зенона «отрицательная диалектика», поскольку от противоречивости движения он умозаключает к «неистинности» его.

В элейской школе впервые в Древней Греции мы встречаем логическую форму доказательства в виде цепи дедуктивных умозаключений. Таковы рассуждения Ксенофана и Мелисса, приводимые в псевдо-аристотелевском сочинении «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии», такова аргументация Парменида в его поэме «О природе», и особенно тонко разработанной логической формой дедуктивных умозаключений выделяются сочинения Зенона.

В противоположность элейскому учению о вечном, неизменном и неподвижном бытии Гераклит Эфесский выступает с учением о всеобщем движении и изменении, источником которого являются единство и борьба противоположностей. В известном изречении Гераклита говорится, что наш материальный мир единственно существует, кроме него нет другого, потустороннего, мира, мир не создан никем, он всегда был, есть и будет «вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим». Мир Гераклит понимает как единое целое, все части которого находятся во взаимосвязи и взаимозависимости. Это единое сущее находится в непрерывном изменении. Все течет, ничто не пребывает без движения и изменения.

Все находится всегда в состоянии перехода в свою противоположность: «Холодное становится теплым, теплое — холодным, влажное — сухим, сухое — влажным» (фр. 126).

В вечной смене вещей господствует всеобщий закон единства и борьбы противоположностей, причем этот закон действует и в природе, и в человеческом обществе. Все возникает через борьбу. Природа все образует из противоположностей. Отмечая материалистический и диалектический взгляд Гераклита на мир, В. И. Ленин говорит о его философии: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма»[1].

В противоположность метафизическому элейскому принципу «бытие есть, небытия нет» Гераклит выдвигает диалектический принцип единства бытия и небытия («мы существуем и не существуем»), принцип становления.

Борьба, разгоревшаяся между гераклитовской и элейской философией в Древней Греции, была борьбой между метафизическим и диалектическим направлениями в философии.

Первые древнегреческие философские школы в качестве первоосновы мира принимали единое первовещество. Фалес и Гиппон — воду, Анаксимандр — бесконечную неопределенную материю «апейрон», Анаксимен и Диоген Аполлонийский — воздух, Гераклит — огонь, Ксенофан — землю, другие считали первовеществом нечто среднее между водой и воздухом и между воздухом и огнем.

Следующий этап в развитии древнегреческой философии характеризуется тем, что в качестве основы всего существующего вместо единого первовещества принимается изначальная множественность элементов. Согласно этой новой концепции, первичны элементы материи, они вечны и неизменны, происходит только их разнообразное соединение и разделение.

Главными представителями этой философии в V в. до н. э. были Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и Демокрит. У Эмпедокла и Анаксагора элементы сами по себе косны и неподвижны, поэтому кроме элементов они признают существование особой движущей силы. По Эмпедоклу, существуют четыре элемента (земля, вода, воздух и огонь) и две движущие силы: Любовь (сила притяжения) и Вражда (сила отталкивания). Элементы соединяются между собой в различных количественных соотношениях, и таким образом возникает разнообразие сложных вещей. Эмпедокл предвосхищает химическую теорию элементов. Он был также основателем сицилийской медицинской школы, которая считала центральным органом умственной деятельности и кровообращения сердце и приписывала главную роль в сохранении здоровья организма четырем его сокам (кровь, слизь, желтая и черная желчь). Эмпедокл, несмотря на свою близость к пифагорейским кругам, у которых он

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 311.

заимствовал некоторые взгляды, был вождем демократической партии в своем родном городе Агригенте.

Анаксагор, друг Перикла, бывший первым философом, поселившимся в Афинах, принимал за основу бесконечное множество качественно разнородных элементов, которые он называл «семенами вещей» (Аристотель дал им название «гомеомерии», т. е. «подобочастные»), и при бесконечном делении которых все их части сохраняют то же самое качество.

По учению Анаксагора, нет ничего простого и неделимого. В качестве движущей силы он принимает особое тончайшее и чистейшее вещество «Ум» (Нус). Первичная смесь элементов была хаосом, который находился в неподвижности. Дав первый толчок этой смеси «семян вещей», «Ум» привел ее в движение, и в дальнейшем все в мире стало происходить чисто механически без вмешательства «Ума». В результате этого механического движения элементов возник упорядоченный мир — «космос».

Анаксагор был выдающимся математиком и астрономом. Он разработал математическое учение о перспективе. Затмения Солнца он стал объяснять тем, что между ним и Землей становится Луна. Свет Луны он считает заимствованным от Солнца. По его учению, Солнце — раскаленная масса, а Луна — тело, подобное Земле.

Современник Анаксагора Левкипп создал атомистическую теорию. Согласно его учению, элементами, из которых состоит все существующее, являются бесчисленные атомы, мельчайшие неделимые частицы материи, которые сами по себе не имеют никаких качеств и отличаются друг от друга лишь формой и величиной. В отличие от Эмпедокла и Анаксагора, Левкипп не отделяет движущую силу от материи. Атомам, по его учению, присуще вечное самодвижение. Атомы вечно движутся в абсолютной пустоте в самых разнообразных направлениях. От столкновения их образуются вихри, которые захватывают все большее количество атомов и из которых образуются миры. Во Вселенной бесконечное число миров, которые гибнут, возникают или находятся в состоянии расцвета. Во Вселенной все происходит по механической необходимости, и в ней нет места случайности.

Новый период в развитии древнегреческой философии открывают в середине V в. до н. э. так называемые софисты.

Старшие софисты — Протагор, Горгий, Продик и Гиппий — были выдающимися учеными своего времени. До софистов философы в основном занимались исследованием природы (космологическая проблема), софисты же делают главным предметом философского исследования человека и его деятельность. На первое место выступают вопросы политики, этики, теории государства и права, начинают разрабатываться риторика, филология, грамматика и т. д. Протагор и Продик первые стали заниматься вопросами научного языкознания; Протагор, Горгий и Трасимах впервые в Греции создали

теорию риторики. Эпоха софистов характеризуется господством индивидуализма в общественной жизни.

Софисты выступают с критикой старых традиций в теории и в общественной жизни: они ниспровергают господствовавшие авторитеты, подвергают сомнению, с одной стороны, религию и, с другой стороны, материалистическую философию.

Отрицая возможность познания объективного мира, софисты становятся на позицию релятивизма. Полагая релятивизм в основу теории познания и морали, софисты приходят к отрицанию объективной истины. Для обоснования своего релятивизма и скептицизма софисты брали в качестве исходного пункта либо Гераклита, либо Парменида. Так, из учения Гераклита о всеобщей текучести выводилось следствие, что не может быть ложного мнения и что о каждом предмете с одинаковым правом могут быть высказаны противоположные мнения, которые в равной мере будут истинными суждениями. Тем самым исключалась самая возможность противоречия.

Подобным же образом использовался и парменидовский принцип. Из него делали вывод, что единое не может быть многим и, следовательно, предмет не может иметь атрибутов, субъект суждения не может иметь предиката. Тем самым оспаривалось право логической формы суждения на существование. Становясь на точку зрения философии Парменида, софисты говорили, что всякое понятие, образуемое каждым отдельным человеком, истинно само по себе и не может быть выводимо из другого понятия, так как понятия не могут быть связываемы, они абсолютно отделены друг от друга.

Знаменитое положение софиста Протагора «человек есть мера всех вещей» исходило из учения Гераклита о всеобщей текучести и изменчивости всего существующего. Поскольку в каждый момент изменяется как воспринимающий субъект, так и воспринимаемый им объект, то каждое восприятие каждого человека относительно и субъективно. Для каждого истинно то, что ему кажется таковым в данное время; никакого объективного критерия истины нет. Вот дует ветерок, одному холодно, а другому тепло. Является ли на самом деле этот ветерок холодным или теплым? Кому холодно, для того он холоден, а кому тепло, для того он тепел. Общего объективного решения, по учению Протагора, быть не может.

Протагор — сенсуалист, для него познание всецело сводится к чувственным восприятиям. Его формула «человек есть мера всех вещей» имеет смысл: мера вещей — ощущения индивида. С этой точки зрения Протагор объявлял астрономию лженаукой, так как ее учения о размерах небесных светил, об их движении и т. д. расходятся с непосредственными показаниями нашего восприятия. Равным образом он считал геометрию лженаукой на том основании, что чувственно воспринимаемые линии отличны от геометрических (абсолютно прямых или строго круглых линий).

В противоположность Протагору софист Горгий исходит из учения Парменида и диалектики Зенона. Он еще решительнее становится в теории познания на позиции субъективного идеализма. В сочинении «О несуществующем, или природе» он, выставляя тезис «ничто не существует», пытается доказать, что природа не существует, а если бы она существовала, то была бы непознаваемой, а если бы она существовала и была познаваемой, то знание о ней нельзя было бы высказать словами и сообщить другим.

Положение, что недопустимо соединение субъекта суждения с предикатом, так как единое не может быть многим, было высказано уже Горгием, который это отрицание логической формы суждения выводил из принципа абстрактного единства элейской философии, и затем оно защищалось софистами Антисфеном и Ликофроном. Чтобы единое не оказалось многим, Ликофрон вычеркивал слово «есть» (связку в суждении). Софист Ксениад, развивая учение Горгия, пришел к утверждению, что все мнения людей ложны.

Другие софисты одновременно исходили из учений Гераклита и Парменида. Так, софист Евтидем одновременно утверждал, следуя Протагору, что все присуще всему во всякое время одинаково, а с другой стороны, он выводил из философии Парменида следствие, что нельзя ошибаться и высказывать что-нибудь ложное, ибо несуществующего нельзя ни представить себе, ни высказать. На этом же основании он утверждал, что нельзя противоречить себе.

Учение Протагора о человеке как мере всего существующего, о том, что у каждого человека в каждый момент особая истина, что одной и той же вещи могут быть одновременно приписаны противоположные свойства, положило начало релятивистской и субъективистской теории познания софистов. Младшие софисты доводят этот релятивизм до полного произвола индивидуального мнения, и в конце концов софистика вырождается в искусство спорить обо всем, в искусство защищать и опровергать любое положение — в эристику, в жонглирование понятиями, в своеобразную словесную эквилибристику. До истины эристикам нет никакого дела. Они заботятся лишь о том, чтобы привести собеседника в замешательство, запутать его, завести его в тупик. А какими способами это достигнуто, действительно ли опровергнут противник или только кажется опровергнутым перед слушателями, для них безразлично. Образцы эристических приемов приводят Платон в диалоге «Евтидем» и Аристотель в сочинении «О софистических опровержениях».

О сущности софистики и ее отличии от диалектики хорошо сказал В. И. Ленин: «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей,— вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная *объективно*, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и

единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира»[2].

Абсолютный релятивизм софистов получил особенно яркое выражение в анонимном сочинении «Двоякие речи», в котором развивается учение об абсолютной относительности человеческих понятий о добре и зле, о прекрасном и безобразном, о справедливости и несправедливости, об истине и лжи. Автор сочинения сам доказывает два противоположных взгляда: что истина и ложь одно и то же и что они отличны друг от друга. Автор говорит, что и судьи одну и ту же речь могут расценивать и как ложь, и как истину. Одна и та же вещь бывает одновременно и легкой и тяжелой, в зависимости от того, с какой другой вещью она сравнивается. Тот же самый человек и живет и не живет, и те же самые вещи существуют и не существуют, так как все существует в отношении к чему-нибудь.

О том, к чему приводит абсолютный релятивизм, В. И. Ленин пишет: «...Положить релятивизм в основу теории познания, значит неизбежно осудить себя либо на абсолютный скептицизм, агностицизм и софистику, либо на субъективизм. Релятивизм, как основа теории познания, есть не только признание относительности наших знаний, но и отрицание какой бы то ни было объективной, независимо от человечества существующей, мерки или модели, к которой приближается наше относительное познание»[3].

Разрабатывая теорию красноречия, софисты не могли не затронуть вопросов логики, рассматривая их под углом зрения техники спора. Протагор написал специальное сочинение «Искусство спорить». Исходя из положения, что о всякой вещи есть два противоположных мнения, он первый стал применять диалог, в котором два собеседника в споре защищали два противоположных взгляда. Сам Протагор прославился как большой мастер спорить. Разъезжая по Греции, он устраивал диспуты, привлекавшие многочисленных слушателей. Как сообщает Диоген Лаэрций («Жизнеописание...», 153), Протагор первый стал применять тот способ ведения рассуждений, который позже применял Сократ и который заключался в задавании вопросов собеседнику и показе ошибочности его ответов. С целью научить доказывать выставленный тезис и развивать заданную тему Протагор впервые стал изучать способы выведения умозаключения (об этом сообщает Артемидор в сочинении «Против Хрисиппа»).

Таким образом, Протагор положил начало изучению видов умозаключений в том плане, как они трактуются Аристотелем в его «Топике», т. е. в плане логических приемов в речи оратора.

Вообще, так называемые общие места, составляющие основное содержание «Топики» Аристотеля, еще раньше разрабатывали софисты Протагор,

---

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 99.

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 139.

Горгий, Продик, Гиппий и Трасимах (как об этом сообщают Цицерон и Квинтилиан). Сочинение Протагора «Тяжба о плате» было посвящено знаменитому софизму, относящемуся к спору Протагора с его учеником Эватлом. Последний заключил договор с Протагором, что он уплатит ему значительную сумму денег за учение, если выиграет первое дело в суде. Спустя некоторое время Протагор потребовал от Эватла платы. Эватл отказался платить, говоря: «Но я еще ни разу не защищал дела в суде». Протагор заявил: «Если я подам в суд на тебя и выиграю дело, то ты должен будешь мне заплатить по решению суда. Если же ты выиграешь дело на суде, то ты должен будешь мне уплатить согласно договору». Эватл на это отвечал: «Ни в том, ни в другом случае я не заплачу. Если решение суда будет в твою пользу, то я не стану платить согласно нашему договору. Если же суд откажет тебе, то я не буду платить согласно решению суда». Над этим софизмом долгое время безуспешно трудились ученые, пока, наконец, не дал ему удовлетворительного решения Лейбниц в сочинении, в котором он доказывал, что не может быть таких судебных казусов, которые бы не могли быть решены[4].

Софисты не составляли единой философской школы, а их политические симпатии были различны: Протагор дал теоретическое обоснование демократии, Ликофрон писал против привилегий аристократии, в то время как Критий был ее идеологом, Антифонт отстаивал идею равенства всех людей без различия происхождения, Алкидамант критиковал рабство.

В своих учениях об обществе, о государстве и праве софисты развивали теорию естественного права и противопоставляли существующему закону «природу». Но естественное право они понимали по-разному. Некоторые из софистов выдвинули теорию силы, согласно которой в обществе господствует право сильного и государственные законы устанавливаются в интересах тех, в чьих руках власть. Религию и нравственность некоторые софисты считали человеческим установлением, различным у разных народов. Протагор говорил о невозможности для человека знать, существуют ли боги или нет, «вследствие темноты этого вопроса и краткости человеческой жизни». Софист Критий учил, что религия есть выдумка хитрого государственного мужа, изобретенная в целях держать в подчинении народную массу.

Против софистов выступил выдающийся мыслитель древности Демокрит (460—370 гг. до н. э.). Будучи последователем атомистики Левкиппа, Демокрит на ее основе создал всеобъемлющую философскую систему, которая заключала в себе учение о бытии, космологию, космогонию, теорию познания, логику, этику, политику, эстетику и ряд специальных областей научного знания: математику, физику, биологию, медицину, антропологию, психологию, филологию, теорию музыки, педагогику.

---

[4] Об этом см. в главе, посвященной Лейбницу.

По Демокриту, ощущения — источник и фундамент разумного познания. Ощущение — затемненный разум; разум — проясненное ощущение. Ощущение и разум выступают у него как противоположности и вместе с тем как единство. В чувственном восприятии и в мышлении Демокрит видит отражение подлинной реальности, существующей объективно вне нашего сознания.

Демокрит был творцом первой системы логики в Древней Греции. Он написал специальный трактат «О логике», или «Канон», в трех книгах. К сожалению, от этого сочинения дошли до нас лишь незначительные отрывки. Как сообщает Аристотель, из философов-«физиков» впервые Демокрит стал оперировать логическими понятиями и определениями.

Демокрит учил, что критериями истины являются: 1) «совершенное ощущение», т. е. чувственное восприятие, совершаемое в условиях научной проверки его, 2) «совершенный разум», т. е. ум, вооруженный научным методом и руководствующийся правильными принципами исследования, и 3) чувственная практика, служащая проверкой принятых нами мнений, поскольку применение в жизни тех или иных положений приносит нам пользу или вред, содействует нашему благу или причиняет нам страдание. Это учение о трех критериях истинного познания затем развил демокритовец Навсифан в своем сочинении «Треножник» (самое заглавие этого сочинения указывает на то, что истина опирается на три основания: ощущение, мышление и практику) и затем ученик Навсифана Эпикур в своей канонике.

Сочинение Демокрита «О логике» было направлено против софистов, отрицавших существование объективной истины. Полемизируя с Протагором, он обращает против него его же собственное положение: если, как учит Протагор, истинно все то, что кому-либо представляется, то истинно и отрицание протагоровского положения, а именно — если кто-нибудь полагает, что не все истинно, то и это мнение тоже будет истинным (поскольку истинным объявляется всякое мнение), и таким образом положение, что все истинно, оказывается ложным.

Этот демокритовский прием опровержения учения Протагора повторяет Платон в диалоге «Теэтет». Полемизируя с Протагором, Демокрит доказывает, что истина — одна для всех людей, что она объективна. Опровергая учение Протагора, что все истинно, Демокрит равным образом опровергает и учение софиста Ксениада, согласно которому все ложно. Демокрит и здесь применяет тот же прием Περιτροπη. Он это положение также обращает против самого себя: если все ложно, то ложно и то, что все ложно.

Демокрит строит логику на эмпирической основе. Он один из создателей индуктивной логики, которая дальнейшее развитие получила в эпикурейской школе.

Демокрит, с одной стороны, выступал против «аподейктики» (т. е. против односторонности дедуктивного метода, свойственного рационализму)

и, с другой стороны, против «эпидейктики» (скептицизма софистов, их показного знания, прикрывавшего красноречием неверие в истину).

По свидетельству Секста Эмпирика (VIII, 327), в своих «Канонах» Демокрит решительно высказался против аподиктического доказательства. Демокрит считает, что только на основе тщательного наблюдения фактов можно строить научные теории. Но эмпирические тенденции в логике и научной методологии не делают его «ползучим» эмпириком. Его девиз: от опыта и через опыт к отражаемой последним объективной реальности.

Отвергая тот вид сенсуализма, который сводил все познание к ощущениям, понимаемым как чисто субъективные переживания индивида, и таким образом приходил к ниспровержению научного знания как такового, Демокрит равным образом выступает против умозрений, оторванных от чувственных данных. Эта принципиальная позиция Демокрита очень четко выражена в его математических исследованиях, в которых он отвергает как чисто умозрительный метод математического знания, представленный пифагореизмом, так и протагоровский эмпиризм, отрицавший математику как точную науку. Истинный путь познания, по Демокриту, состоит в том, чтобы исходить из чувственного восприятия, из единичных фактов, из наблюдений и, опираясь на них, постигать разумом подлинную объективную реальность.

Научный метод Демокрита заключается в сведении сложного к простому, в разложении сложного на части, в отыскивании самых простых, далее неделимых элементов и в последующем объяснении всего сложного как суммы составляющих его элементов. Задача научного знания, по Демокриту, состоит в том, чтобы открыть простейшие элементы и из разнообразных способов их соединения вывести все сложные вещества и явления.

Применяя этот метод к самой логике, Демокрит устанавливает первичные элементы мышления. Таковыми являются единичные данные чувственного восприятия, из соединения которых возникают простейшие суждения, состоящие из двух элементов: субъекта и предиката; далее следуют более сложные образования, состоящие из сочетания суждений. То, что субъект суждения Демокрит называет «именем», а предикат — «глаголом», говорит о тесной связи мышления и языка в логике Демокрита. По-видимому, Демокрит ставил вопрос об отношении между словом и обозначаемым им понятием. По крайней мере известно, что он обратил внимание на следующие случаи, в которых отсутствует строгий параллелизм между словом и понятием: 1) когда одним и тем же словом обозначаются совершенно разные вещи; 2) когда одна и та же вещь обозначается различными словами; 3) случаи перемены имен и 4) когда вещь не имеет имени и приходится для ее обозначения пользоваться описанием.

К Демокриту восходит понимание суждения как связи субъекта и предиката, как соединения или разделения их в соответствии с тем, соединены или разделены вещи в самой действительности.

Определение Демокрит понимал как указание на то, из чего вещь состоит. Например, понятие войска определялось им как совокупность индивидов, составляющих войско, понятие повозки — суммой ее частей. В физике Демокрита каждый предмет определяется числом, формой, положением и порядком атомов, образующих данный предмет, и заключающейся в нем пустотой.

Если Парменид дал первую формулировку закона тождества (в метафизическом его толковании), то у Левкиппа и Демокрита имеется первая формулировка закона достаточного основания в онтологическом его понимании: ничто не происходит беспричинно, но все имеет достаточное основание.

Историческое значение логики Демокрита заключается прежде всего в том, что она положила начало особому направлению в логике, которое после него было представлено эпикурейской школой, создавшей обширную литературу по этой отрасли знания. Демокритовско-эпикурейское направление в логике является по своим основным положениям предвосхищением логики Ф. Бэкона. Отдельные логические учения Демокрита были восприняты Аристотелем: можно отметить отдельные заимствования из Демокрита в сочинениях Аристотеля «Категории», «Первая Аналитика», «Метафизика» и «Топика». Но ввиду скудости дошедших до нас сведений о логике Демокрита нельзя составить полного представления о влиянии его логических учений на Аристотеля. Платон в ряде своих диалогов приводит в целях полемики логические взгляды Демокрита без упоминания имени последнего.

Система логики Демокрита была материалистической. Она была учением об отражении объективной действительности в познании человека (поэтому она была включена Трасиллом в список физических сочинений Демокрита). Как таковая она противостоит идеалистической сократо-платоновской логике.

С именем Сократа (469—399 гг. до н. э.) связывают возникновение объективного идеализма. Как и софисты, Сократ интересовался не столько познанием внешнего мира, сколько познанием человека, общественными и моральными проблемами. Он требует права свободного исследования разумом общепринятых верований, традиций, общественных нравов и государственных законов. Но в противоположность абсолютному релятивизму софистов Сократ отстаивает абсолютную истину и абсолютную мораль, выступает, как и Демокрит, против релятивизма и скептицизма, обосновывает положение, что объективная истина раскрывается в общих понятиях. Против стихийного бессознательного догматизма первых философских систем Сократ выставляет требование, что прежде всего необходимо познать путь, который ведет к истине.

У Сократа на первый план выдвигается проблема метода. Сократовский метод исходит из идеи, что истинное знание дается общими понятиями. Это

истинное знание он мыслит как задачу, которую предстоит еще решить. Поэтому философия для него есть не обладание истиной, а любовь к мудрости, поиски истины, стремление к ней. Сократ говорил: «Я знаю только то, что ничего не знаю».

Но, не считая себя обладателем истинного знания, он верил, что обладает методом, посредством которого можно достигнуть истинного знания.

В чем же заключался этот метод? Сократ считал, что любой предмет может быть познан лишь в том случае, если его свести к общему понятию и судить о нем на основе этого понятия. Однако Сократ не разрабатывал теорию приемов этого сведе́ния, а лишь показал, как они непосредственно применяются практически при решении отдельных проблем этики.

Особенность логических приемов Сократа заключается в том, что понятие развивается из обычных представлений людей путем проверки их правильности и внесения в них все новых и новых исправлений. Сократовский метод требует прежде всего самоиспытания, которое обнаруживает, что мы действительно знаем и относительно чего мы лишь думаем, что знаем.

Сущность сократовского приема, получившего название «ирония», состоит в том, что Сократ, сознавая свое незнание и побуждаемый потребностью знать, обращается к другим, чтобы у них поучиться тому, что они знают, но при этом обнаруживается несостоятельность их мнимого знания. Однако открытие собственного и чужого незнания оказывается возможным лишь благодаря тому, что Сократ сравнивает то или иное кажущееся знание с идеей истинного знания.

Следующим моментом в философском методе Сократа является попытка создания истинного знания. Этой цели служат два введенных Сократом приема исследования: индукция и дефиниция. Аристотель в «Метафизике» (XIII, 4) сообщает, что Сократ ввел прием индукции, ведущий от единичных вещей к определению общего понятия. В борьбе с абсолютным релятивизмом и субъективизмом софистов Сократ находит опору в понятии понятия, которое понимается им как пребывающее вечно неизменным и остающееся всегда одинаковым для всех индивидов.

Сократовская индукция есть процесс образования понятий. Сократ исходит из самых обычных представлений людей, обращается к примерам из обыденной жизни, к известным всем общепризнанным положениям. У него — случайный, несистематический подбор примеров, нет полноты и критичности в его составлении. Этот недостаток он старается компенсировать искусственным сопоставлением противоположных мнений.

Посредством приема индукции выясняется, что́ принадлежит к сущности обсуждаемого предмета и что́ не принадлежит, и таким образом из представлений образуются понятия.

Индукция составляет основу дефиниции. Оба эти приема сократовской философии тесно связаны между собой. Из определений понятия следует

«разделение вещей по родам». Этим целям служит сократовское искусство спора. Сократ называл свой метод «майевтикой», т. е. искусством повивальной бабки. Его метод преследовал задачу «помочь родиться мысли». Сократ приписывал себе роль «акушера», при помощи которого в научной беседе у принимающих в ней участие рождались правильные взгляды на обсуждаемые проблемы. Сократ обычно требует от своего собеседника дефиниции, например, что такое справедливость, храбрость, красота и т. п. В качестве ответа он получает поверхностное, непродуманное определение понятия. Он начинает проверять правильность данного определения на отдельных случаях, взятых из повседневной жизни, и в результате этого испытания данное определение оказывается ошибочным или недостаточным и подвергается исправлению. Полученная новая дефиниция, в свою очередь проверяется на новых случаях, также исправляется, что приводит к следующей дефиниции, с которой производится та же логическая операция, и т. д.

Прекрасными примерами применения этого метода являются «сократические» диалоги Платона, написанные им в то время, когда он еще придерживался как содержания, так и формы философии своего учителя Сократа, а также беседы Сократа, переданные Ксенофонтом в его «Меморабилиях». Например, Ксенофонт излагает беседу Сократа, в которой отыскивается дефиниция понятия несправедливости. В качестве несправедливых вначале называются такие действия, как лганье, обман, делание зла, обращение в рабство и т. п. Но затем обнаруживается, что эти действия, если они применяются в войне с врагами, не подходят под понятие несправедливости. Следовательно, первоначальное определение должно быть ограничено: они являются несправедливыми только по отношению к друзьям. Дальнейшее исследование показывает, что и новое определение недостаточно. Кто обманом заставляет своего больного ребенка принять лекарство или отнимает меч у своего друга, в отчаянии желающего лишить себя жизни, тот не совершает несправедливого поступка. Следовательно, только тот совершает несправедливость против друзей, кто это делает с намерением им повредить.

Приведем другой пример из «Меморабилий» Ксенофонта (III, 3). Ход рассуждения Сократа развертывается следующим образом. Во всяком деле люди предпочитают повиноваться тем, кого они считают наилучшими знатоками. В болезни мы обращаемся к тому, кого считаем наилучшим врачом; в плавании предпочитаем того, кто считается наилучшим кормчим; в земледелии — того, кто слывет наилучшим земледельцем. Отсюда индуктивно получается общее положенис, которое затем дедуктивно применяется к новому специальному случаю. Следовательно, и во всадническом деле люди предпочтут повиноваться тому, кто наиболее сведущ в нем. В результате все рассуждение в целом представляет собой умозаключение по аналогии.

Утверждению Протагора, что у каждого индивида своя истина, Сократ противопоставляет свое учение о всеобщем человеческом познании, о еди-

ной истине для всех людей. Эта его идея находит свое внешнее выражение в самой диалогической форме рассуждений, которая несовместима с индивидуальной изолированностью отдельного субъекта в познании.

Всеобщее человеческое познание, которое является единственным истинным познанием для всех, Сократ понимает как познание общего в понятиях. Для этого от эмпирического многообразия единичных вещей необходимо возвыситься до того, что есть у них общего, надо отыскать ту общую познаваемую разумом форму, под которую подходит данное эмпирическое многообразие содержания. Для Сократа индукция не есть просто средство для определения общего понятия. Последнее есть реальность, к познанию которой подводит индукция.

Таким образом, в диалектике Сократа заключались уже зачатки объективного идеализма, которые затем были развиты Платоном.

Поскольку у Сократа не было философской системы, его ученики стали развивать отдельные стороны его учений и разбились на несколько школ. Кроме Платона, известны четыре сократовца, основавшие свои философские школы: Евклид[5], Федон, Антисфен и Аристипп.

Евклид основал мегарскую школу, наиболее видными представителями которой были Евбулид, Диодор Крон и Стильпон. Мегариков называли в древности эристиками и диалектиками. Евклид соединил сократовский взгляд на истинное познание как на познание общего в понятиях с элейским учением о единстве сущего и о противоположности между чувственным и разумным познанием. Он пришел к положению, что чувственное познание показывает нам только становящееся и изменчивое, и лишь мышление открывает нам неизменное истинно сущее. Это учение Евклид выработал совместно с Платоном, с которым он находился в дружеском общении. Евклид отбросил сократовскую индукцию, говоря, что привлечение подобного не делает предмет рассуждения более ясным, а неподобное не относится к предмету рассуждения.

Сократовское требование поисков истины в понятиях мегарики поняли как задачу, уже осуществленную в языке. В обозначении вещей в речи они усматривали готовое и завершенное знание в понятиях, производя таким образом подмену понятий обычными представлениями. То, что для Сократа было искомым (понятие), для них стало известным само по себе. В результате подмены понятий готовыми застывшими представлениями мегарики пришли к отрицанию движения, так как при допущении движения пришлось бы признать изменение понятий, а последние признавались ими неизменными.

В самой метафизике мегариков было заложено зерно глубокого скепсиса. Если действительность есть абсолютное единство, то тем самым унич-

[5] Не путать с выдающимся математиком.

тожается основная функция мышления — составление суждений, а вместе с этим и само мышление в целом. С их точки зрения возможно лишь интуитивное постижение всеединого.

Мегарики изолировали понятия как от чувственных вещей, так и друг от друга. Поэтому они делили субстанции, обладающие многими качествами, на части по числу этих качеств. По учению мегариков, то, что различается по понятию и по дефиниции, то и реально различно. Мегарики доказывали, что в суждении мы имеем «*A* есть не-*A*», всякое понятие в суждении есть вместе с тем не оно само. Если же субъект суждения есть нечто отличное от него самого, то получается, что все может быть всем, что всякий субъект может вообще иметь все мыслимые предикаты и любой предикат может быть присущ вообще всем мыслимым субъектам, т. е. все одновременно может быть истинным. Равным образом доказывается, что утверждение и отрицание одного и того же могут быть одновременно истинными.

К мегарикам, вероятно, восходит следующее ложное умозаключение, приводимое Аристотелем в «Софистических опровержениях» (гл. V): «Кориск есть человек. Человек есть нечто иное, чем Кориск. Следовательно, Кориск есть нечто иное, чем Кориск». Цель этого софизма — показать несостоятельность логической формы суждения вообще.

В целях дискредитации логической функции суждения мегарики также строили ложные умозаключения, основанные на отождествлении слова «есть», выполняющего роль связки суждения, со словом «есть», указывающим на существование предмета (отождествление копулятивного и экзистенциального бытия). Имеются суждения, которые несуществующему предмету приписывают положительный предикат (об этом предмете разъясняется, что он есть то-то и то-то), и имеются суждения, которые о существующем предмете говорят, что он не есть что-нибудь. Указывая на это, мегарики заявляли, что такое применение суждения заключает в себе предпосылки, что несуществующее существует и существующее не существует; следовательно, суждение в самом себе абсурдно.

Мегарики стремились доказать, что тот, «то не придерживается основного их положения об изолированности понятий (как от мира явлений, так и от других понятий), неизбежно впадает в неразрешимые противоречия. Здесь источник всех эристических фокусов мегариков. Для этой цели ими была выработана специальная техника ведения рассуждений с характерной, в высшей степени вымеренной и скупой на слова точностью выражения (Прантль).

Положительная часть учения Евклида и мегарской школы была очень скудной и чрезмерно абстрактной, зато мегарики развернули обширную полемику против учений других философских школ и в этой борьбе проявили большое остроумие. Их эристические доказательства были облечены в катехизическую форму, причем запрещались всякие другие ответы, кроме «да» и

«нет». Обычно они нападали не на посылки своих противников, а на заключения и прибегали к косвенному доказательству (deductio ad absurdum). Мегарской школе приписывалось семь софизмов и парадоксов: «Лжец», «Спрятанный», «Электра», «Покрытый», «Куча», «Рогатый» и «Лысый».

1) Парадокс «Лжец». «Если кто-нибудь говорит, что он лжет, то лжет ли он или говорит правду?»

2) Парадокс «Куча». «Одно зерно еще не есть куча. Равным образом, если мы будем прибавлять все время по одному зерну, кучи еще не будет. Когда же прибавление одного зерна образует кучу?»

3) Парадокс «Лысый». «Если вырвать один волос, человек не становится лысым, равным образом, если вырвать еще один волос, еще один и т. д. С которого по счету вырванного волоса человек становится лысым?»

4) Софизм «Рогатый». «Чего ты не потерял, то у тебя есть. Рогов ты не терял. Следовательно, ты рогат».

Парадокс «Куча» был уже сформулирован Зеноном Элейским. Парадоксы «Спрятанный», «Покрытый» и «Электра» являются лишь различными формами одного парадокса: «Знаешь ли ты спрятанного? Знаешь ли ты покрытого? Знала ли Электра своего брата прежде, чем он назвал себя?» Дается на эти вопросы ответ «нет» и отсюда делается заключение: «Следовательно, ты не знаешь того, кого знаешь».

С отрицанием категории становления в мегарской школе связано отрицание категории возможности. Мегарики учили, что возможно только действительное. То, что было бы только возможным, но не действительным, одновременно существовало бы и не существовало. Переход от возможности к действительности для мегариков, отрицавших становление, представлял непреодолимые трудности. Считая действительное возможным, более ранние мегарики под действительным понимали то, что существует в настоящее время.

Диодор учил, что будущее однозначно определено действительным положением вещей. Его известное доказательство против допущения реальной возможности гласило: «Из возможного не может следовать невозможное». Невозможно, чтобы что-либо прошедшее было бы иным, чем оно есть. Поэтому если бы нечто было возможно в более раннее время, то из возможного следовало бы невозможное. Следовательно, оно невозможно. Вместе с тем невозможно, чтобы происходило что-нибудь, что не происходит в действительности.

Таким способом Диодор доказывал свой тезис, что возможно только то, что или существует действительно или будет действительным. А такого возможного, которое не станет действительностью, нет. Если бы из двух противоположных возможностей одна стала бы действительностью, то другая возможность тем самым стала бы невозможной. Следовательно, в этом случае возможное стало бы невозможным, что нелепо.

Диодор Крон дал четыре доказательства против возможности движения, отличие которых от аргументов Зенона Элейского состоит в том, что, отрицая самое движение тела, он вводит некоторое не совсем понятное положение «тело подвинулось».

Первое доказательство: если бы что-нибудь двигалось, оно должно было бы двигаться или в пространстве, в котором оно есть, или в пространстве, в котором оно не есть; но в первом нет места для движения, так как оно заполнено данным телом, во втором же (где его нет) оно не может ни действовать, ни испытывать что-либо.

Второе доказательство: то, что движется, находится в пространстве; но что есть в пространстве, то покоится; следовательно, движущееся покоится.

Третье доказательство исходит из предпосылки существования неделимых мельчайших частиц материи и пространства. Пока такая частица материи находится в соответствующей частице пространства *А*, она не движется, ибо она вполне наполняет ее; но точно так же она не движется, если находится в ближайшей частице пространства *В*, ибо если она достигла ее, то ее движение уже прекратилось; следовательно, она вообще не движется.

Четвертое доказательство присоединяет к предпосылке существования неделимых мельчайших частиц материи различение частичного и полного движения. Всякое движущееся тело должно сначала двигаться частью своих частиц, прежде чем двигаться всеми частицами. Но немыслимо, чтобы неделимое мельчайшее тело двигалось частью своих частиц.

Из этих четырех доказательств Диодор делает заключение, что ни о чем никогда нельзя сказать: «Оно движется», но всегда лишь: «Оно подвинулось».

Движением является всякое изменение, исчезновение, становление, а Диодор отрицает эти категории. Так, Диодор доказывал, что нельзя умереть, ибо умереть человек не может ни в то время, когда он еще живет, «и в то время, когда он уже не живет; следовательно, вообще нельзя умереть. Подобным же образом он доказывал невозможность уничтожения стены. Стена еще не уничтожается, пока камни находятся вместе, так как стена стоит. Но тем более нельзя сказать, что она уничтожается, если камни уже разобраны, ибо ее уже более нет.

По поводу этих аргументов Диодора существовал такой анекдот. Диодор вывихнул себе плечо и обратился за помощью к врачу Герофилу, знаменитому родоначальнику медицинской школы опытного направления. Герофил шутя сказал Диодору: «Или плечо сдвинулось с места, на котором оно было, или с места, на котором оно не было. И то и другое невозможно. Следовательно, плечо не сдвинулось».

В духе мегарской школы Диодор учил, что нет двусмысленных слов, бывают лишь слова, смысл которых темен. Двусмысленных слов, по Диодору, не может быть потому, что никто, высказывая что-нибудь одно, не говорит о

другом или о многом, т. е. высказывая что-нибудь, каждый мыслит нечто определенное.

Большой популярностью пользовался мегарик Стильпон. Истинно ценным в жизни человека он считал только познание вечных духовных сущностей, лежащих по ту сторону мира явлений. Только они, по Стильпону, являются подлинно существующими. Что же касается единичных чувственно воспринимаемых вещей, то они суть простая видимость, лишенная сущности.

Исходя из этого, Стильпон, например, доказывал, что говорящий с ним человек есть никто, так как он столько же этот, как и не этот (иной). Однажды принесли ему кочан капусты. Стильной сказал: «Это не есть капуста. Капуста существовала раньше бесконечное число лет. Следовательно, это не есть капуста». Таким образом, Стильпон противопоставлял общее понятие человека, капусты и т. д. единичным предметам, считая только понятие реальным, а единичный предмет видимостью. Утверждая, что нельзя общее понятие относить к какой-либо единичной вещи, так как оно означает нечто отличное от нее, Стильпон отрицал всякое отношение родовых понятий к миру явлений.

Стильпон прямо называл образование нетавтологических суждений заблуждением. Он отвергал какое бы то ни было соединение субъекта с предикатом, ибо всякое понятие отлично от другого понятия, а две вещи, понятия о которых различны, не могут быть тождественными.

Элидо-эретрийская школа (основатель Федон) была по своим учениям родственна мегарской. Наиболее видным представителем этой школы был Менедем, который выступал против крайностей мегарской диалектики. Когда мегарик Алексин обратился к нему с вопросом: «Перестал ли ты бить своего отца?» — он ответил: «Я его не бил, а потому не перестал». Когда же тот возразил, что, по правилу школы, можно отвечать только «да» или «нет», Менедем сказал, что следует отказаться от этого правила.

Мегарская и элидо-эретрийская школы славились диалектическими тонкостями и остроумными парадоксами. Представителей этих школ называли диалектиками. В частности, Секст Эмпирик называет Диодора Крона «диалактичнейшим». Но их диалектика есть самая настоящая метафизика.

Киническая школа, основателем которой был ученик Сократа Антисфен, выступила против реализма мегарской, элидо-эретрийской и платоновской школ и в противоположность им разрабатывала теорию познания на номиналистической основе. Представители этой школы считали, что существуют только единичные вещи, а общие понятия суть лишь имена. Подобно мегарикам, киники сочетали отдельные стороны философии Сократа с элейским учением и с софистикой. Антисфен принимает учение Сократа о понятии. Но он вносит поправку: вместо определения понятия, как того,

что есть «каждая вещь», он называет понятием то, что «вещь есть и чем она была»; этим он хочет отметить, что понятия обозначают пребывающую сущность вещей. Выступая против реализма, в особенности против теории идей Платона, Антисфен критикует превращение общих понятий у Платона в самостоятельные духовные сущности. Он смотрит на понятия как на простые произведения человеческого мышления.

Что касается логических учений Антисфена, то кроме критики реализма в теории понятия ему принадлежали следующие положения. Он утверждал, что возможны только тавтологические суждения: о предмете *А* мы можем только утверждать, что он есть *А*. Поэтому нечему противоречить и нет никаких противоречащих и никаких ложных высказываний. По отношению к тому, кто противоречит, нужно не противоречить в ответ, а следует научить его. Безумствующего не излечивают тем, что сами также безумствуют. Противоречие есть безумие, так как тот, кто противоречит, делает нечто такое, что по природе вещей невозможно.

Эти взгляды Антисфена примыкают к учению софистов (Горгий, Ликофрон) и мегариков о том, что единое не может быть многим и одну и ту же вещь нельзя называть многими именами. Отсюда и выводилось заключение, что о человеке можно сказать, что он человек, но нельзя его называть добрым и т. д. Добро есть добро, а человек есть человек. Таким образом, метафизическое отделение понятий доводилось до крайнего предела, и такое абсолютное их разобщение, полная их изолированность друг от друга приводили к разрушению всякого научного знания.

Антисфен учил, что только простое изолированное понятие может быть собственно логическим выражением всякой отдельной вещи; что же касается приложения нескольких предикатов к одной вещи, то это разрушает абстрактное единство понятия. На этом основании он выступает против попыток образовать понятие и отграничить его от других посредством существенных признаков (предикатов). Отсюда у Антисфена отрицание дефиниций, которые невозможны, потому что суждение, содержащее определение, есть нечто составное, а это противоречит простоте вещей: простая сущность должна оставаться простой и, следовательно, логическое выражение ее есть именно отдельное наименование, а не определение. В этом смысле Антисфен говорил, что понятие есть то, что выражает внутреннюю сущность вещей. Поэтому Антисфен считал, что каждую вещь можно называть лишь соответствующим ей словом, и никакому субъекту нельзя приписывать предикат, отличный от понятий субъекта. Он признавал только суждения тождества. Понятие субъекта может быть предикатом только самого себя.

Если слово, обозначающее вещь, принадлежит только одной этой вещи и не может быть перенесено ни на что другое (и поэтому не может стать предикатом), то оно есть собственное имя вещи. Если ничто не может быть объяснено при посредстве чего-нибудь другого, то все существующее инди-

видуально; общие понятия не выражают сущности вещей, а суть только мнения людей о вещах. Поэтому в споре с Платоном Антисфен сказал: «Лошадь я вижу, а лошадности не вижу».

Знаменитое в древности выражение Антисфена: «Нельзя противоречить» (противоречивые суждения невозможны) обосновывается у него следующей аргументацией. Поскольку собственно логическое выражение всякой вещи является единственным (может быть выражено лишь одним словом), то, если два лица говорят об одном и том же предмете, они могут говорить только одно и то же, если же они говорят не одно и то же, то, следовательно, они говорят не об одном и том же предмете и, таким образом, они друг другу не противоречат. В этом пункте Антисфен сходится с мегариками. Подобно ему, Диодор учил, что нет двусмысленных слов. С каждым словом говорящий связывает определенное значение. Нет слов без значения. И поэтому невозможно противоречие.

Антисфеновское отрицание каких-либо высказываний о вещах, кроме их имен и тавтологических суждений, приводит не только к невозможности ложных суждений, но и вообще к невозможности любых суждений. Если я говорю: «Человек добр», т. е. высказываю о понятии что-либо другое, отличное от него самого, то высказанное мной, по Антисфену, вовсе не суждение; я лишь провожу сравнение двух понятий.

По учению Антисфена, все действительное индивидуально, а индивидуальное неопределимо. У отдельных субъектов впечатления различны. Поэтому во всех случаях утверждение и отрицание равно истинны. Нет вообще ложного высказывания, нет обмана. Все истинно. Антисфен обосновывает это положение следующим аргументом. Суждение есть нечто сущее. Если бы суждение было ложным, то сущее было бы не сущим. А так как это невозможно, то всякое суждение необходимо истинно. В теории суждения Антисфена слышится отзвук положения Парменида о том, что несуществующего нельзя ни мыслить, ни высказать.

Несмотря на то, что логические взгляды киников были близки учениям элеатов и софистов, в решении основного философского вопроса они были материалистами, а в теории познания — сенсуалистами.

Киническая философия была идеологией деклассированных низов рабовладельческого общества. Киники считали противоестественным деление людей на рабов и рабовладельцев. Они отрицательно относились и к монархии, и к аристократии, и к демократии. Их идеал — уничтожение государства, анархизм и космополитизм.

Киренская школа (основатель Аристипп) сделала главным принципом своей философии ощущение, которое представители этой школы рассматривали как критерий истины и блага. Полагая истинность ощущения в основу своей теории познания, киренаики видят в ощущении «не то, *что* в нем, не содержание ощущения, но его само как ощущение», т. е. сам психи-

ческий процесс в отвлечении от отражаемого в нем объективного мира[6]. По их учению, наши восприятия суть чисто субъективные состояния индивида и не дают нам никакого знания о вещах вне нас. Мы сознаем, что имеем ощущения сладкого, белого и т. д., но предметы, производящие эти ощущения, скрыты от нас. От нас скрыто, сладок ли предмет, бел ли он и т. д. Один и тот же предмет нередко производит на различных индивидов совершенно разное впечатление, и даже у одного и того же субъекта в разное время один и тот же предмет вызывает различные ощущения. Сверхиндивидуального критерия истины нет. Решение большинства тут не может иметь значения. Познаваемы только психические состояния индивида. Поэтому противоположные утверждения могут быть одновременно истинны.

Возможно, что вещи в самих себе совершенно иные, чем они представляются нам в наших восприятиях. Поэтому, учили киренаики, мы можем знать что-либо только о наших собственных ощущениях, и относительно их мы никогда не ошибаемся. Что же касается внешних предметов, а равно ощущений других людей, то о них мы не можем знать ничего. Есть общие имена, но нет общих ощущений, и если два лица говорят, что они испытывают одно и то же ощущение, то ни одно из них не может быть уверено, что другое лицо действительно имеет то же самое ощущение, что и оно само.

Таким образом, киренаики проводят точку зрения субъективного идеализма более последовательно, чем Протагор, который субъективность ощущений индивида обосновывал их относительностью, поскольку каждое ощущение есть продукт воздействия непрерывно изменяющейся материи на непрерывно изменяющийся субъект.

Исходя из положения об ограниченности нашего знания сферой наших ощущений как субъективных процессов, киренаики делали вывод, что никакое познание внешних вещей невозможно и поэтому следует отказаться от изучения физических явлений. Математику, физику и вообще естествознание они объявляли лженауками. Они признавали лишь одну науку — этику и делили ее на пять частей, из которых последняя, пятая, трактовала «об аргументах», т. е. была посвящена вопросам теории познания и логики. Возводя индивида как такового в конечную цель мира и утверждая культ наслаждения как единственную цель жизни человека, киренаики в этике, как и в теории познания, проводили крайне индивидуалистическую, субъективистскую точку зрения. Они создали систему субъективного идеализма, который у софистов выступал еще в неразвитой форме.

Таким образом, в сократовских школах в IV в. до н. э. возродилась софистика, но она отличалась от софистики V в. до н. э. прежде всего тем, что

---

[6] Об ощущении в теории познания киренаиков см. у В. И. Ленина в «Конспекте книги Гегеля "Лекции по истории философии"» (Полн. собр. соч. Т. 29. С. 250—251).

последняя развивалась на почве риторики и в ее рамках, тогда как новая софистика носит по преимуществу логический характер: она вскрывает апории в теории познания и логике, ставит вопросы о сущности суждения, о предикации, об отрицании и контрадикторности суждений и т. п.

Из учеников Сократа наибольшую известность приобрел Платон (428—347 гг. до н. э.), создавший систему объективного идеализма. Платон был идеологом рабовладельческой аристократии, и основанная им Академия стала центром политической реакции в Афинах.

Исходя из учения Сократа об общих понятиях как сущности вещей, Платон превращает эти общие понятия в абсолютные идеи, которые существуют сами по себе, вне познающего субъекта и независимо от материального мира. По учению Платона, идеи первичны, вечны и неизменны и образуют особый потусторонний мир, который является «истинным бытием». Этому миру противостоит материя, нечто хаотическое и бесформенное, в которой отражаются идеи. Благодаря их отражению это «небытие» становится миром чувственных вещей. В материальном изменчивом мире отражаются вечные неизменные идеи, которые являются прообразами всех существующих в нем вещей. Эти вещи суть только «тени» идей.

Платон развил обширную преподавательскую и литературную деятельность, в которой значительное место было отведено вопросам теории познания и логики.

Истину и знание, по Платону, следует искать не в данных чувственного восприятия, не в ощущениях, а в чистой деятельности духа. Лишь тот метод исследования, по учению Платона, является строго научным и ведет к истине, в котором оперируют с чистыми понятиями.

Диалектика как учение об истинно сущем имеет дело только с чистыми понятиями, с идеями. Отличие знания от мнения, по Платону, заключается в сознании необходимости мыслить вещь именно так, а не иначе. А для этого надо познать основания — почему именно данная мысль истинна. Правильное мнение становится знанием через познание оснований. Только в этом случае мы можем быть уверены, что у нас действительно прочное знание, а не изменчивое мнение.

Диалектика Платона есть учение о понятии. Диалектический метод Платона заключается в образовании понятий («синагогэ»), в процессе которого многообразие данного сводится к единому понятию, и в делении понятия на его виды («диайрезис»). Первый прием есть восхождение к более общему, второй — нисхождение к менее общему. Платоновский прием «синагогэ» есть дальнейшее развитие сократовской индукции. Понятие должно определять существенное в вещах. Сущность же вещей заключается в том общем, в чем все вещи, принадлежащие к одному роду, совпадают. Исследование у Платона, как и у Сократа, ведется посредством приведения примеров. Чтобы избежать возможной ошибки неполноты и односторонности определения,

не охватывающего всю сущность предмета, подбираются разнородные примеры и восхождение к самому общему понятию совершается постепенно.

Платоновское «синагоге» отличается от современного понятия индукции тем, что у Платона общее выводится не из эмпирических данных, взятых во всей их полноте, а конкретный чувственно воспринятый материал служит лишь средством для того, чтобы пробудить в душе воспоминания об идеях, созерцавшихся ею в потустороннем мире.

Особенность логического деления понятий у Платона состоит в том, что оно применяется не в целях классификации множества вещей, а в целях дефиниции одного какого-либо предмета для исключения всего того, что не относится к данному предмету. Поэтому излюбленный прием логического деления у него — дихотомия, которая затем становится тетратомией (когда применяются два основания деления).

Для логического деления Платон устанавливает следующие правила. Кто хочет дать правильное деление, тот не должен вносить в вещи произвольные различия, но должен отыскивать различия в самих вещах. Надо искать естественные расчленения родовых понятий. При этом следует соблюдать два условия: 1) делить по действительным качественным различиям, а не просто по количественным и 2) не пропускать промежуточных ступеней. Без соблюдения этих двух условий мы получим искусственное деление. Конечная задача — посредством логического деления видов и подвидов отыскать весь объем родового понятия и создать систему понятий.

В своей (концепции истины Платон примыкает к метафизической позиции Парменида, и, исходя из нее, он говорит, что об изменчивом преходящем предмете не может быть высказано истинное утверждение (истинное в собственном, строгом смысле слова). По Платону, понятие истины требует не только формальной последовательности мышления и не только правильного соответствия представлений отображаемой ими реальности, но и еще истинного объема, а таковым является только идея. Платоновские же идеи суть гипостазированные элементы действительности, отвлеченные от конкретной связи, в которой они даны в действительности, изолированные, взятые в застывшем виде и превращенные в самостоятельные сущности.

Теория идей Платона является типичной метафизической доктриной, отрицающей движение и изменение подлинно сущего и уничтожающей живую связь действительности. Критикуя учение школы Гераклита, Платон говорит, что признание абсолютной изменчивости вещей несовместимо с логическим законом противоречия, который является основным законом мышления. Без этого основного закона невозможны никакое мышление и никакое познание; мышление по самой своей природе связано с этим законом, и взгляд Гераклита именно потому ложен, что он противен природе мышления. Для Платона основное условие мышления — постоянный, пребывающий объект.

Понятие не может принять в себя свою противоположность — это положение Платон высказывает в диалогах «Федон» и «Государство» (IV и X книги). В «Федоне» закон противоречия выступает в качестве одного из главных аргументов, доказывающих бытие идей. Каждая идея есть только то, что она есть, и поэтому она совершенно проста. Две единицы, прибавленные друг к другу, не могут дать два, ибо прибавление не порождает новую идею. Прибавление есть только субъективная сторона вечного отношения между идеей единицы и идеей двух, существующего независимо от нашего разума.

Платон пользуется законом противоречия как нормой мышления. Он понимает этот закон в том смысле, что любая определенная вещь не может в одно и то же время в одном и том же отношении иметь противоречивые свойства. Логические законы тождества и противоречия, применяемые Платоном, отличны от формальнологических законов тождества и противоречия в том виде, как последние выступают уже у стоиков. Платон определенно выставляет в качестве критерия истинного суждения положение: «Истинное суждение высказывает бытие, как оно есть в действительности, ложное суждение высказывает бытие, как оно не есть на самом деле».

Платоновский закон тождества есть логический закон в старометафизическом смысле: он утверждает постоянство (неизменность) истинного бытия, а потому также и истинной мысли. Платоновский закон тождества отличается от формальнологического еще и тем, что в противоположность абстрактному характеру последнего Платон подвергает критике единство, лишенное различия, и показывает сосуществование противоположностей (в «Филебе» и особенно в «Пармениде»).

Для Платона законы тождества и противоречия суть законы самого бытия. Лишь в X книге «Государства» закон противоречия трактуется как закон мышления. Закон достаточного основания формулируется в «Федоне», где сказано, что не следует доверять простой вероятности; подобно тому, как в геометрии нет места для вероятности, так же должно быть и в остальных науках.

Платон неоднократно в своих диалогах опровергает положение софистов и эристиков о том, что все истинно. Для опровержения этого положения у Протагора Платон (в «Теэтете») заимствует у Демокрита прием «перитропэ». Положение Протагора обращается против него самого.

У Платона теория научного метода строится на теории основных логических функций. Суждение, по его учению, есть элементарная форма соединения представлений. Можно даже сказать, что высказанное суждение идентично с самим мышлением, ибо мышление, по Платону, есть внутренняя беседа души с собой. Поэтому для Платона суждение есть наиважнейший элемент философии, уничтожение которого есть уничтожение самого мышления и самой речи.

По своей логико-грамматической структуре суждение представляет собой объединение имени, т. е. подлежащего, и глагола, т. е. сказуемого. Оно есть или утверждение или отрицание. Теория суждения развита Платоном в диалоге «Софист» (259 Д).

Прантль в «Истории логики»[7] пишет, что в логике Платона суждение предшествует понятию. Диалектика, по Платону, есть соединение общего и частного. Выражением этого соединения является суждение. Платон различает два способа выражения: простое называние и связное выражение посредством суждений.

Исследователь логики Платона Лютославский устанавливает, что первоначально в логике Платона самыми элементарными мыслями признавались понятия; в противоположность этому в диалоге «Софист» выясняется значение суждения как первого элемента познания.

В диалоге «Теэтет» Платон учит, что суждение есть новое единство по сравнению с входящими в него понятиями. Анализ природы суждения показывает, что оно существенно отличается от понятий, из которых оно состоит, не есть просто сумма его компонентов. Таково то новое учение, которое Платон развивает в своих так называемых диалектических диалогах, тогда как, согласно его первоначальной теории, познание являлось интуитивным постижением идей.

Уже в диалоге «Федон» Платон учит, что истины о бытии следует искать не в понятиях, а в суждениях. В «Софисте» же это учение получает дальнейшее развитие. Здесь Платон вносит следующие изменения в свое прежнее учение. Если понятия (идеи) совершенно отделены друг от друга, то можно только сказать: «Человек есть человек», «Хорошее есть хорошее» и т. п. Если же все идеи могут смешиваться, то движение может предицироваться о покое и покой — о движении. Мы должны отвергнуть и совершенную изолированность идей, и их всеобщее смешение. Остается принять, что некоторые идеи допускают взаимное соединение, а другие не допускают. Диалектика определяет, какие соединения идей возможны и какие невозможны. Функция диалектики — определять, какие роды согласуются между собой и какие взаимно исключают друг друга.

Таким образом, Платоном дан очерк теории суждения, которую затем развил Аристотель, но сам Платон не извлек никаких следствий из своего учения о месте суждения в познавательном процессе. Правда, в «Теэтете» он близко подходит к положению, что истинным или ложным может быть только суждение, однако прямо этого он не высказывает.

Платон признавал два основных рода суждений: эмпирические и чистые разумные.

---

[7] *Prantl K.* Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. Leipzig, 1855. S. 133.

Платон считает, что эмпирическое суждение возможно только на основе чистого. Так, например, по его мнению, в основе эмпирического суждения о равенстве в чувственно воспринимаемых вещах лежит чистое суждение разума о равенстве. Это учение дано Платоном в «Теэтете». Судить — значит устанавливать отношения между терминами, а отношения суть отношения тождества, различия, равенства, неравенства и т. д. Они универсальны, абсолютны, необходимы, каковы бы ни были термины, которые они соединяют. Всякое суждение есть только приложение этих общих отношений к различным предметам.

Это учение Платона направлено против положения Протагора, которое берется в крайнем смысле (или, вернее, из положения Протагора делается крайний выбор): суждения индивида не составляют исключения из универсального закона текучесть всего существующего. Следовательно, по Протагору, суждения изменчивы, в них нет ничего устойчивого. Полемизируя с Протагором, Платон впадает в противоположную крайность, принимая вечные чистые разумные суждения. По Платону, восприятие еще не есть познание воспринятого. Не сами по себе впечатления, а суждения о них истинны или ложны.

Платон ставит проблему предикации и дает следующее решение вопроса о соединении субъекта и предиката: соединяются не противоположные, а лишь различные сущности. Каким образом одной и той же вещи приписываются различные свойства? Каким образом нечто может вместе с тем быть и иным? Каким образом единое может быть и многим? Каким образом возможны *А* и не-*А*? Все это возможно, по Платону, так как *А* и не-*А* не необходимо исключают друг друга: не-*А* означает не противоположность *А*, а все от него отличное.

Платон, так же как и его противники эристики, считает, что связка в суждении («есть») обозначает реальное бытие. Копулятивное бытие имеется точно так же, как и экзистенциальное бытие (в смысле существовать). Проблема предикации в логике Платона связана с вопросом о собственном смысле копулятивно-реального бытия. Эта проблема соединения понятий решается у Платона в диалоге «Софист» следующим образом. Все идеи «принимают участие» как в сущем, так и в не-сущем, что и служит основанием для соединимости и несоединимости идей.

Рассмотрим учение Платона об отрицании и противоположности. Платон отличает отношения различия от отношения противоположности. Различие (или иное) есть небытие, но оно не есть противоположность. Бытие и небытие вовсе не суть исключающие друг друга противоположности. С отрицанием еще не дано противоречие. Всякое сущее есть в весьма многих отношениях не-сущее.

По учению Платона, небытие включает в себя всякую вещь, кроме абстрактной идеи бытия. И частица «не» указывает только на инобытие, или

различие, а не на противоположность. Небольшой не есть необходимо малый. Таким образом, Платон вводит изменение в значение понятия небытия. Только абстрактное понятие небытия контрадикторно абстрактному понятию бытия. Но когда бытие является комплексом детерминаций мышления, небытие служит отрицательной стороной (отрицательным аспектом) этих детерминаций и, следовательно, частью бытия. Бытие и различие суть две категории, которые проходят через все вещи. Платон показывает, что оба понятия (бытие и небытие, или негация) необходимо присутствуют во всяком акте мышления. С этой точки зрения бытие — «сумма всех позитивных понятий». Негация же в форме различия проходит через все вещи, отделяя любую из них от любой другой.

Отделение столь же существенно для мышления, как и соединение. Отсюда возникает третье понятие о бытии как о сумме всех истинных детерминаций (позитивных и негативных). Это опять отличается от того, что не есть бытие (т. е. от того, что нереально или ложно).

Возможность ложных суждений Платон объясняет тем, что имеются некоторые контрадикторные понятия (например, движение и покой), которые несоединимы друг с другом; они суть не иные, но противоположные. Суждение, связывающее такие понятия, ложно. Именно этим ложное суждение отличается от отрицательного. Для объяснения ложного суждения недостаточно небытия, которое означает лишь различие.

По Платону, чувственным явлениям могут быть присущи противоречащие предикаты. Отсюда основное положение для суждений опыта гласит: возможно соединение контрадикторных предикатов с одним и тем же субъектом. Сообразно с этим Платон доказывает, что контрадикторные высказывания об одном и том же субъекте могут быть значимыми: 1) в одно и то же время вследствие различия отношений, например, «*B* велико по сравнению с *A*, но мало по сравнению с *C*», 2) последовательно во времени контрадикторные предикаты могут быть присущи одному и тому же субъекту и в одном и том же отношении.

В конечном результате, по учению Платона, противоречия нет и в мире опыта, следовательно, и в эмпирических суждениях, так как контрадикторные предикаты или вовсе не относятся друг к другу, или один уступает место другому во времени; следовательно, и в том и в другом случае они в действительности как контрадикторные не сосуществуют.

Платон разработал учение о понятиях, об их взаимоотношениях по объему и содержанию, об отношении родов к видам и о соединимости и несоединимости понятий. Он представил их в виде системы, а именно — пирамиды, вершиной которой является «идея идей» (идея блага). Платон пытался свести все возможные понятия к самым общим понятиям-категориям, которые лежат в основе всякой предикации. Впервые перечень категорий дан Платоном в диалоге «Теэтет». Если сопоставить таблицы категорий, данные

Платоном в диалогах «Теэтет», «Парменид» и «Софист», то оказывается, что во всех трех таблицах первое место занимает пара — бытие и небытие. Общими для них являются также пары категорий: тождественное и иное, сходное и несходное. Единое и многое образуют третью пару категорий в «Теэтете» и «Пармениде». Четвертая пара — движение и покой — приводятся в «Пармениде». Категории количества предшествуют категориям качества. В «Софисте» вместо двух пар противоположностей (единство и множество, сходство и несходство) дана одна пара: тождество и различие, объединяющая понятия количества и качества.

В «Софисте» в качестве категорий (наивысших родов сущего, являющихся основными видами соединения понятий в суждении) выступают пять понятий: бытие, покой, изменение, тождество и различие. Это — универсальные предикаты. Всякая вещь, о которой что-нибудь высказывается, существует, тождественна в одном отношении и различна в других отношениях, находится или в покое, или в движении, или в обоих этих состояниях различным образом.

В «Тимее» категории перечисляются еще полнее и весьма похожи на список категорий Аристотеля.

Учение о дефиниции Платон развил главным образом в диалоге «Теэтет». Там Сократ ставит вопрос: «Что такое знание? — и в качестве ответа получает перечисление различных знаний. Сократ указывает, что это перечисление может быть бесконечным вследствие бесконечного разнообразия предметов знания. Требуется не это перечисление, а общее понятие о знании, т. е. дефиниция знания. Платон пишет, что дефиниция должна состоять в указании специфического различия, которое отличает данный объект от всех других, причем мы должны избегать круга, когда объясняют понятие его синонимом, и должны помнить, что примеры как замены дефиниции недостаточны для решения поставленной задачи.

Для дефиниции понятий Платон иногда применяет особый «гипотетический метод». Чтобы решить вопрос, соответствует ли то или иное определение понятию, Платон сперва гипотетически предполагает соединение субъекта с предикатом, которое образует предполагаемую дефиницию. Затем из этой гипотезы выводятся следствия. Если при этом получается нечто противоречивое, т. е. суждение, которое соединяет два несоединимых понятия, то гипотеза отвергается как ложная. Если же все согласуется между собой, то это еще не значит, что гипотеза доказана. Из отсутствия противоречий в следствиях и между последними и первоначальным тезисом еще нельзя заключать об истинности тезиса.

Однако то обстоятельство, что данный тезис, превращенный в гипотезу, выдержал контрольное испытание, а именно, следствия, выведенные из него, не оказались неприемлемыми, говорит уже в его пользу и способствует его защите, если можно найти и другие аргументы истинности данного тезиса.

Что такое гипотетический метод, Платон поясняет на примере математики. Геометра спрашивают, можно ли данный прямоугольник вписать в данный круг. Он отвечает, что может ответить на это лишь гипотетически: вписать можно, если радиус круга равен половине гипотенузы. Можно привести еще один пример применения гипотетического метода. При решении вопроса, можно ли обучить добродетели, Платон постулирует предпосылку: добродетели можно обучить, если она есть наука. А затем доказывается, что она действительно есть наука.

На основе гипотетического метода ведется диалектическое исследование в диалоге «Парменид». Здесь тезис трактуется сперва как гипотеза. Затем рассматриваются следствия, вытекающие из принятой гипотезы, исследуется, что дает принятие данной гипотезы для выяснения или определения каждого из соединенных в тезисе понятий, как для самого по себе, так и в отношении к другим понятиям, а также для родственных и противоположных понятий. Равным образом исследуется, к каким следствиям приводит противоположное положение, т. е. суждение, отрицающее гипотезу. И после обзора всех следствий решается вопрос об истинности выставленной гипотезы.

В «Пармениде» Платона гипотетический метод выступает как высший диалектический прием, тогда как в других его применениях у Платона он является лишь вспомогательным приемом, одним из моментов диалектического метода.

В школе Платона много занимались определениями, в частности определениями вещей неорганической и органической природы. Известно, например, что Платон дал следующее определение человека: «Человек есть двуногое животное без перьев». Услышав об этом, киник Диоген, ощипав петуха, принес его в Академию и во время лекции Платона выпустил его со словами: «Вот человек Платона». Платон признал свою ошибку и внес в свое определение поправку: «Человек есть двуногое животное без перьев с широкими ногтями».

Во времена Платона стояла задача преодоления того скепсиса, той эристики, того отрицания истины, которые развивались в сократовских школах. Сократовская философия дала толчок к размышлениям о сущности логических функций. Но, занявшись вопросами логики, сократовские школы пришли к теориям, разрушавшим объективную истину и общезначимое знание. Необходимо было, так сказать, спасти мышление, восстановить его в правах, найти выход из лабиринта эристики, разбить всю эту скептическую аргументацию сократовских школ. Эта задача была выполнена Аристотелем. Еще раньше пытался ее решить Платон, но он был не в состоянии сделать это.

Главный порок логики Платона — отрыв понятий от единичных вещей, перенесение их в потусторонний мир, превращение понятий в самостоятель-

ные сущности. Роды вещей у Платона существуют по ту сторону единичных вещей. По Платону, даже вся совокупность единичных вещей данного рода (в том случае, если бы мы могли охватить ее полностью) не даст нам понятия о роде. Невозможно извлечь понятие из вещей через простое их сравнение. Напротив, нужно уже заранее привнести готовое понятие, чтобы иметь возможность судить, что в вещах соответствует понятию и чтó не соответствует. Отдельные же вещи являются лишь примерами, которые нам напоминают об общих понятиях. Сами понятия в их чистом и совершенном виде существуют в потустороннем мире, материальные же вещи вовсе не являются той реальностью, к которой относятся понятия. Чтобы найти последние, недостаточно путем наблюдения установить общие, остающиеся себе равными, свойства вещей определенного рода. Для этого необходимо подняться к миру идей.

Господство в логике Платона метафизически-идеалистического способа мышления приводит к тому, что у Платона как понятия, так и другие логические формы (суждения и т. д.) обособлены друг от друга и в своей изолированности даны в совершенно застывшем виде. Поэтому для логики Платона является абсолютно недоступным познание живой связи действительности. Единственная связь, которая признается Платоном (да и то лишь в его позднейших «диалектических» диалогах),— это общение (койнония) идей.

Диалектические диалоги Платона ставят своей задачей дать классификацию идей, построить иерархию понятий. Здесь у Платона изменяется взгляд на истинное познание, которое ранее понималось как чистая интуиция, посредством которой достигается постижение предсуществующих идей. В диалектических диалогах Платона познание есть система понятий, находящихся в многообразных взаимных отношениях между собой. Но и здесь Платон продолжает смотреть на понятия не как на продукты нашего мышления, а как на некие самостоятельные сущности, существующие независимо от нашего мышления.

Принимаемое Платоном в позднейший период его деятельности общение идей оставляет в прежней силе оторванность мира явлений от мира идей. Понятиям, которые раньше мыслились абсолютно неизменными и неподвижно пребывающими, теперь приписывается движение, саморазвитие. Но перебросить мост от мира идей к миру явлений Платону не удалось.

Диалектика Платона есть диалектика идей. По Платону, диалектика является основной философской дисциплиной, теорией научного метода. Метод есть именно то, что делает науку наукой. Но изменчивый мир материальных явлений исключается Платоном из области истинного знания. Познание природы, познание материального мира в философской системе Платона не поднимается выше уровня простого мнения, вероятности.

Если логика Демокрита отразила развитие естествознания и медицины, то логика Платона связана с развитием древнегреческой математики до Ев-

клида. Главными центрами развития математики в Древней Греции до Евклида были пифагорейская и платоновская школы. В платоновской Академии был ряд выдающихся математиков, которые разрабатывали планиметрию и стереометрию. В школе Платона впервые было сделано важное математическое открытие — создано учение о конических сечениях. Уже в пифагорейской школе числа стали мыслиться не как отвлечения от предметов материального мира, а как стоящие над ними и правящие миром сущности, и эта идеалистическая концепция еще более заостряется у Платона.

* * *

В сократовских школах нашли свое выражение самые разнообразные точки зрения. Ученики Сократа (Евклид, Федон, Антисфен, Аристипп) и основанные ими школы (мегарская, элидо-эретрийская, киническая, киренская), а также Платон развивали противоположные учения. Киники были материалистами, киренаики — субъективными идеалистами, мегарики и Платон — объективными идеалистами. Коренным образом расходились они и в понимании того, что было основным в философии Сократа,— в вопросе о природе понятия. Например, школа Антисфена стояла на позиции номинализма, тогда как Платон был реалистом.

Что касается мегариков, то их позиция в этом вопросе противоречива. По мнению Прантля, мегарики впадают в номинализм, и их точка зрения на природу понятий близка к кинической и стоической. В противоположность Прантлю Целлер относит мегариков к реалистам и говорит, что если учение Стильпона звучит номиналистически, то это лишь позднейшее заимствование мегарской школы у киников. Мы считаем более правильным мнение Прантля, но вместе с тем усматриваем противоречивость во взглядах мегариков на природу понятия.

Целлер говорит, что, поскольку мегарики объявляли понятия и только их «истинной сущностью», они были не номиналистами, а реалистами, и, поскольку киники приписывали реальность не понятиям, а конкретным предметам чувственного мира, между мегариками и киниками была полная противоположность во взглядах на природу понятия. Но если мы поставим вопрос: «Что такое понятие по учению мегариков?», то обнаружится близость взглядов мегариков и киников. Всякое обозначение вещи именем признается у мегариков понятием. Если, с одной стороны, верно, что у мегариков понятие есть реальность, то, с другой стороны, столь же справедливо, что у них понятие есть имя. Если под номинализмом понимать приравнение понятия имени, то мегариков можно назвать номиналистами. Но обычно в номинализме понятие низводится к имени, тогда как у мегариков имя возводится в понятие. Формула мегариков: имя — понятие — реальность. Так как у мегариков имя становится понятием и реальностью, то эту точку зрения можно назвать номинализмом (Прантль называет ее «риторическим номи-

нализмом понятия»). Но, если угодно, принимая во внимание другую сторону этого противоречивого взгляда, можно назвать его и «реализмом имени».

Свое учение мегарики обосновывали софизмами. Они восприняли ряд софизмов у прежних авторов (у Зенона Элейского и софистов) и дополнили их своими собственными. Трудно установить, какие из софизмов, приводимых Аристотелем в сочинении «О софистических опровержениях», принадлежат мегарикам и какие заимствованы ими у их предшественников.

Результаты, к которым пришли сократовские школы в теории познания и логике, были в конечном итоге деструктивными, отрицающими возможность познания материального мира. Этот агностицизм особенно ярко выражен у киренаиков, которые с позиции субъективного идеализма учили, что наши ощущения являются чисто субъективными, они не дают нам и не могут дать никакого знания о внешних предметах, о материальном мире мы ничего знать не можем. Платон по отношению к познанию материального мира тоже в сущности является агностиком, утверждая, что истинное познание имеет своим предметом только мир абсолютных идей.

Уже Гегель отметил скептическую струю в философии Платона. Эта сторона в философии Платона сочетается с догматической верой в идеи, так как только в последней он находит выход из дебрей скептицизма.

Мегарики пытались обосновать отрыв понятий от мира явлений и дискредитировать логическую форму суждения. Киники отрицательно относились к теоретическому знанию и обесценивали познавательное значение как суждения, так и понятия.

Таким образом, логические учения всех сократовских школ до Платона включительно носили деструктивный характер и нужен был гений Аристотеля, чтобы вывести логику из того тупика, в который она попала. Однако следует отметить, что Платон в последний период своей деятельности пытался перестроить свою философскую систему.

В диалектических диалогах Платон не порывает с верой в абсолютные идеи, но отказывается от своего прежнего мнения об обособленности идей и развивает учения о связи идей и их переходах друг в друга. Идеи, которые раньше мыслились Платоном как абсолютно неизменные, теперь приходят в движенис.

В диалоге «Теэтет» Платон останавливается на вопросе, что такое истинное знание. Он критикует взгляд Протагора, что знание дают ощущения, указывая, что ощущение ограничивается настоящим временем и не дает знания о прошлом и будущем. Кроме того, ощущения, говорит Платон, противоречивы. Поэтому если принять такое определение знания, по которому знание есть ощущение, то противоречия, имеющиеся в ощущениях, переходят в самое знание. Отсюда следует: все истинно и все ложно в одно и то же время. А противоречивость уничтожает знание. Далее Платон говорит, что если рассматривать ощущение само в себе, как нечто субъективное, замкну-

тое в одном моменте, то мы не будем иметь общих понятий бытия, единства, тождества и т. д.

После этого Платон подвергает критике взгляд, согласно которому истинное знание есть мнение, или умственная обработка ощущений. Он говорит, что в этом случае фундаментом знания служат ощущения, познавательная ценность которых им уже якобы опровергнута. Мнение может быть правильным и ложным. Если допустить, что правильное мнение и знание тождественны, то, утверждает Платон, отпадает самая возможность ложного мнения, ибо ложное мнение не могло бы относиться ни к тому, что знают, ни к тому, чего не знают, так как о первом имелось бы правильное мнение, а о втором не имелось бы никакого мнения. Далее, если бы ложное мнение определили как такое, которому ничего не соответствует в действительности, то это предполагало бы мнение о несуществующем (мнение ни о чем), что невозможно, так как всякое мнение есть мнение о чем-либо. А если бы сказали, что ложное мнение состоит в подмене одного представления другим, то на это следовало бы возразить, что немыслимо смешивать известное с другим, равным образом известным.

Платон утверждает, что знание и правильное мнение не совпадают, поскольку правильное мнение не исключает возможности ложного мнения, тогда как истинное знание исключает ее. Мнение может быть истинным и ложным, знание — только истинным: нельзя знать ложно, можно только знать или не знать.

После этого Платон переходит к рассмотрению третьего определения знания: знание есть правильное мнение в соединении с разумным объяснением. Здесь Платон, по-видимому, имеет в виду Демокрита. Критика третьего определения знания направлена против основ эмпирической и материалистической логики.

Платон выдвигает следующие аргументы. Разумное объяснение, заключающее в себе перечисление признаков какой-либо вещи, отличающих ее от других вещей, не делает правильное мнение знанием. Ибо и в этом случае правильному мнению будет недоставать знания оснований, раскрывающих необходимость вещи. Мнение всегда непрочно, даже правильное мнение может быть изменено путем переубеждения посредством искусной речи. Знание же, которое в отличие от мнения видит основание вещи и постигает необходимость того, что утверждается, поколеблено быть не может.

Критикуя третье определение знания с позиций идеализма, Платон говорит, что правильное мнение не есть истинное знание, так как оно находится в полной зависимости от своего чувственного материала и самый способ обработки этого материала является чисто эмпирическим. Между тем высказывать суждения — значит всегда устанавливать отношения между терминами, а отношения эти суть отношения тождества, различия, равенства и т. д., которые универсальны и необходимы, т. е. независимы от терминов,

соединяемых в суждении. И каждое суждение есть только приложение этих общих необходимых отношений к тем или иным двум терминам. Итак, по Платону, суждение есть производное знание.

Где же первичное, самодовлеющее знание, дающее основание производному знанию? За ощущением и мнением следует дискурсивное мышление. Это — дедукция, прежде всего дедукция, применяемая в геометрии со всеми ее вспомогательными приемами: дефинициями, в которых постулируются принципы, фигурами, которые конструируются при рассуждении, и т. д. Но истинное знание еще не здесь. Математические науки (наука о числе, геометрия и астрономия) приближают нас к познанию подлинной истины, но они еще не дают ее познания. Они занимают промежуточную область между чувственным миром и миром истинного знания — царством идей. К той же средней области относятся и все логические операции, в том числе деление понятий и их определение.

Делить понятие — значит делать единое многим, а давать определение понятия — значит многое делать единым. Деление понятий охватывает все аналитические приемы, которые открывают множество в единстве. Сюда относятся логическое деление в собственном смысле слова и дедукция; первое заключается в переходе от единства рода к множеству видов и подвидов; вторая заключается в нисхождении от единства принципа к множественности следствий.

Все аналогичные приемы, по учению Платона, имеют безусловное значение только как средство опровержения, но они недостаточны как средство утверждения. Невозможно с их помощью достигнуть высшего принципа. Анализ может лишь освещать идею и делать ее отчетливой. Над анализом возвышается индукция. Но и она сама по себе недостаточна для того, чтобы дать нам истинное знание. Все, что дает индукция,— это ряд абстрактных обобщений. Родовое понятие есть лишь образ идеи, образ более точный, чем тот, который дает нам единичное ощущение. Родовое понятие есть промежуточное «среднее», помогающее нам возвыситься от чувственного мира к миру идей. Математика и логика еще не дают истинного знания, но они образуют последние ступени, ведущие к нему.

Где же истинное знание, если оно не в ощущении, не в правильном мнении и не в дискурсивном мышлении? На это Платон дает следующий ответ. В чувственном мире все относительно: одна и та же вещь кажется то большой, то малой, то прекрасной, то безобразной, то хорошей, то дурной, смотря по тому, с какой точки зрения на нее смотрят, в зависимости от того, с чем ее сравнивают. Здесь всякое суждение основывается на сравнении. Но это возможно лишь потому, что существует чистое абсолютное знание. Индукция обобщает чувственно данное и очищает его от случайного, приводя к единству. Но индукция не создает самого общего, она лишь открывает общее. И собственно истинное знание — не в индукции, а в принципах, которые де-

лают возможной саму индукцию. Истинное знание — не в логических операциях, но в метафизических принципах, являющихся необходимыми условиями логических операций.

Платон ставит вопрос: заключает ли в себе общая идея нечто новое по сравнению с породившими ее восприятиями или в ней нет ничего, кроме того, что они принесли с собой? Он отвечает, что этим новым является прежде всего сама всеобщность. Ни в каком отдельном ощущении нет всеобщности; нет ее и в сумме ощущений, ибо всякая сумма конечна и множественна, всеобщность же бесконечна и едина. Например, понятие круга относится не только к определенному числу кругов, но ко всем кругам, как к реально существующим, так и к возможным, воображаемым. Чувственные восприятия доставляют нам лишь ограниченное число объектов, имеющих форму круга. Соединив все эти объекты вместе, мы не получим бесконечного и всеобщего. Сверх того, всякая сумма множественна, поскольку она есть нечто составное, тогда как общая идея едина (проста). Общая идея точна и определенна и охватывает прошедшее, настоящее и будущее.

Далее, понятия, по учению Платона, отличаются от чувственных вещей еще своим совершенством, т. е. именно тем совершенством качества, которое абсолютно исключает свою противоположность, тогда как чувственные вещи в своих качествах несовершенны: в чувственном мире всегда бывает больший или меньший недостаток качества. В этом смысле Платон приписывает понятиям чистоту.

Так, если мы мысленно рассматриваем какой-нибудь прекрасный предмет, то его красота не может вполне удовлетворить нас. Очищая мысленно этот предмет от несовершенства, мы приближаемся к идее красоты. Идея едина и всегда тождественна себе в противоположность множественности и изменчивости чувственных вещей. Так, например, понятие равенства отличается от равенства двух каких-либо чувственных вещей (равенства двух деревьев или двух камней), так как само понятие о равенстве заключает в себе мысль о чистом и абсолютном равенстве, которое всегда остается одним и тем же.

Но и общие понятия, которые выражают то общее, что имеется во множестве частных вещей, носят, по учению Платона, еще гипотетический характер. Общие понятия для философа являются гипотезами, которые служат ему точками опоры, чтобы подняться до абсолютных идей и, наконец, до последней наивысшей идеи — идеи идей, идеи блага.

Платон говорит, что при виде прекрасных вещей мы постигаем идею прекрасного, которая, однако, отлична от них. Ощущение есть лишь повод, который вызывает в нас идею прекрасного. Когда вид какой-либо вещи вызывает в нас мысль о какой-либо другой вещи, то такой акт мы называем воспоминанием. Так Платон приходит к учению, что истинное знание есть воспоминание.

Истинное знание для Платона заключается в интуиции. Посредством интуиции познаются идеи, которые не суть простые общие понятия. Отличие идей от общих понятий, по учению Платона, заключается в том, что общие понятия существуют в уме человека, идеи же существуют вне человеческого ума и вне вещей чувственного мира. Логическое понятие принадлежит дискурсивному мышлению, а идея постигается интуицией через воспоминание. Общее понятие образуется логическим мышлением, а идея непосредственно полагается разумом. Общее понятие образуется в результате сравнения между собой многих частных объектов. Оно предполагает идею как условие своего существования. Идеи же обладают абсолютным бытием. Идея — не само понятие, а его принцип. Понятия имеют в идее свое основание.

По учению Платона, человеческий ум сам не творит ничего: его материалом служат ощущения, а форму он заимствует от идей. Источник истинного знания — в первоначальных идеальных созерцаниях души. Эти созерцания предшествовали чувственным восприятиям — последними вызываются воспоминания о них. Это как бы потерянное, которое вновь обретается в истинном знании. Так, будучи не в состоянии решить вопрос о природе человеческого познания, Платон впадает в мистику.

Несмотря на антинаучный характер платоновской теории идей и связанные с ней мистические мотивы, исторической заслугой Платона и его школы была разработка научного метода математики, а также апагогического метода приведения к нелепости. Платон и его школа много сделали для прогресса математических наук в смысле придания математике строго логической формы, преобразования разрозненных математических знаний в стройную теоретическую систему, последовательно развивающую свои положения и раскрывающую логические основания принимаемых ею положений.

Итак, по учению Платона, человеческое познание проходит последовательно четыре ступени: 1) ощущение, 2) мнение, 3) дискурсивное мышление и 4) интуиция разума. Человеческое познание в своем развитии идет от полного незнания к совершенному знанию. Что касается связи мышления с языком, то Платон высказывается в том духе, что средние ступени познания (мнение и дискурсивное мышление) облекаются в словесные выражения. Речь принадлежит к средней области, лежащей между чувственным восприятием и истинным знанием.

Выделение мышлением того, что является общим в вещах, приближает нас к истинному знанию, но это не означает, что идею мы получаем в результате сравнения чувственных вещей; напротив, она дана заранее в самом начале исследования как присутствующая в скрытом виде уже на низких ступенях познания, она лишь проясняется. Низшие познавательные ступени стоят в двояком отношении к истинному знанию. С одной стороны, чтобы

прийти к истинному знанию, нужно пройти эти ступени, они подготавливают нас к нему и пробуждают в нас воспоминание об идеях. С другой стороны, нужно отбросить низшее знание, освободиться от его груза, чтобы подняться к высшему знанию. Для человека неизбежен путь прохождения через низшие ступени, пока, наконец, математика и логика не введут нас в царство идей.

Выражая итоги своего учения о познании символически в математических понятиях, Платон называет истинное знание единицей, или точкой, дискурсивное мышление — числом два, или длиной, мнение — числом три, или поверхностью, и ощущение — числом четыре, или геометрическим телом. Познание синтетично в своих двух крайних пределах: в единстве интуиции и в тетраде ощущения. Между ними лежат две области аналитического знания (дискурсивное мышление и мнение). А всю полноту человеческого знания, охватывающую все его ступени, Платон символически обозначает числом десять, которое есть сумма 1 + 2 + 3 + 4 (интуиции, дискурсивного мышления, мнения и ощущения).

В своем понимании чувственного мира Платон исходил из учения Кратила, последователя Гераклита, который довел до крайностей учение Гераклита о текучести и изменчивости всего. Платон принимает учение Кратила о текучести и изменчивости чувственного мира, но не соглашается с положением последнего об абсолютной текучести и абсолютной изменчивости вещей. Он говорит, что в таком случае в мире чувственных вещей царила бы полная неопределенность, между тем как вещам чувственного мира присуща и относительная определенность. Это Платон объясняет тем, что вещи чувственного мира состоят не только из неопределенной первичной материи, но и из формы, которая придает им известную определенность. Форму вещи чувственного мира получают от идей.

Чувственный мир существует не в абсолютном, а в относительном смысле: он рождается, является, течет, изменяется. Он — середина между бытием и небытием. Для объяснения чувственного мира Платон принимает два противоположных принципа: первичную материю и идею. Первый принцип есть основание изменчивости, противоречивости, множественности чувственного мира, второй является основанием имеющегося в чувственном мире постоянства, единства, определенности. Платон принимает три вида существующего: мир идей, первоматерию и чувственный мир. Первый он называет отцом, вторую — матерью, а третий — их плодом.

Неопределенная, бесформенная, бескачественная материя наряду с идеями лежит в основе всех явлений чувственного мира. Эту первоматерию Платон рисует как нечто иррациональное, она не познается ни ощущением, ни мнением, ни дискурсивным мышлением, ни интуицией разума; она познается посредством некоего «незаконно рожденного» рассуждения. Чувственный мир есть нечто «смешанное». В потоке его явлений отражается мир

идей, а то, в чем происходит его движение и отражение идей, есть первоматерия.

По учению Платона, истинно сущее есть сверхчувственный мир идей. Все, что существует, существует через них, имеет в них принцип и причину своего существования. Все определенное и могущее быть названным имеет свою идею. Это следует понимать не в том смысле, что все бесконечное многообразие изменчивых вещей чувственного мира имеет свои особые идеи, но в том, что их роды имеют свое основание в идеях. Так, идея человека относится ко всем людям прошедшего, настоящего и будущего.

Платон ставит вопрос: «Как природа и наши понятия сообразуются друг с другом?» Он говорит, что если бы между ними не было соответствия, то познание было бы невозможно. Вопрос о соответствии между мышлением и познаваемой им действительностью Платон решает метафизически. Он утверждает, что в природе виды так же неизменны, как и понятия человеческого мышления, которые всегда постоянны и тождественны себе. Так, в мире живых существ путем акта размножения род сохраняется неизменным, несмотря на непрерывную смену многих поколений. Метафизическую концепцию неизменности родов и видов в природе и неизменности понятий человеческого ума Платон сочетает с идеалистическим объяснением соответствия, существующего между понятиями человеческого ума и объективным миром. Он усматривает причину этого соответствия в том, что одни и те же абсолютные идеи являются и принципами бытия и принципами мышления; эти абсолютные идеи отражаются и в природе, создавая ее виды, и в человеческом мышлении, создавая его понятия.

Центральная проблема, которая ставится Платоном в его диалектических диалогах «Софист» и «Парменид», есть проблема единого и многого. Эта проблема онтологическая, гносеологическая и логическая. В истории греческой философии она первоначально ставилась в онтологическом плане. Шла борьба между философскими направлениями, принимавшими единое первовещество, и направлениями, признававшими множественность элементов мира. Уже у Зенона Элейского эта проблема переносится и в область теории познания.

Зенон доказывал, что допущение многого полно противоречий. Он превращал многообразный чувственный мир в пустую видимость, полную противоречий. Перенесение софистами, а затем и сократовскими школами проблемы единого и многого в область теории познания показало, к каким несообразностям приводит одностороннее признание как принципа единства, так и принципа множественности. С одной стороны, выступала метафизическая концепция неизменных понятий, с другой — учение, что у каждого человека в каждое мгновение, в соответствии с его изменяющимися ощущениями, имеется особая истина. Позиция исключительного признания принципа единства или принципа множественности подрывала основы логики,

развивался своеобразный алогизм с отрицанием познавательного значения понятий, суждений, умозаключений.

В диалектических диалогах Платон ставит задачу доказать неразрывную диалектическую связь единого и многого и показать несостоятельность односторонних точек зрения.

Как уже отмечалось, в диалоге «Парменид» Платон применяет свой гипотетический метод. Здесь противопоставляются четыре тезиса, которые, так сказать, перекрещиваются и раскрывают проблему с разных точек зрений. Последовательно полагаются тезис (утверждение), антитезис (отрицание), затем синтез отрицательный («ни то, ни другое») и, наконец, синтез утвердительный («и то, и другое»).

В различных гипотезах, которые последовательно подвергаются анализу в диалоге «Парменид», постоянно встречаются одни и те же основные понятия: количество или число (а также целое или часть), форма, пространство, время, отношение, движение и покой, тождество и различие, подобие и неподобие, равенство и неравенство, бытие и небытие, единое и многое.

Выдвигается первая гипотеза: допустим, что существует единое в абсолютном смысле. Применим к нему приведенные выше категории. Абсолютное единое не есть многое. Следовательно, оно не имеет частей и поэтому не есть целое. Если оно не имеет частей, то в нем нет ни начала, ни конца, ни середины. А если так, то оно не имеет формы и в таком случае не находится нигде, ибо если бы оно находилось в пространстве, то имело бы форму. Далее, если абсолютное единое не находится в пространстве, то оно не может быть в движении, не может передвигаться с одного места на другое. Равным образом оно не может изменяться, так как изменение внесло бы в него множественность: оно стало бы отличным от самого себя, т. е. не было бы более абсолютно единым. Но если абсолютное единое не движется, то оно не находится и в покое, ибо быть в покое значит оставаться на одном и том же месте, а абсолютное единое, как было доказано, не находится нигде.

Подобным же образом применяются к абсолютному единому и прочие категории, и в результате получается, что абсолютное единое непознаваемо. Все способы познания бессильны перед ним и не могут иметь его своим объектом. Оно — выше форм мышления. Александрийские интерпретаторы видели в абсолютном едином, составляющем предмет первой гипотезы диалога «Парменид», идею блага, выступающую в качестве наивысшей идеи в диалоге Платона «Государство». По Проклу, в абсолютном едином первой гипотезы «Парменида» нужно понимать бога. Другие полагали, что под этим абсолютным единым нужно понимать всю полноту всего существующего. Из ученых нового времени Жане видит в первой гипотезе диалога «Парменид» лишь простое опровержение учения элеатов об абсолютном единстве всего, Тидеман и Теннеман видят здесь лишь простую диалектическую игру понятиями, Штальбаум истолковывает единое первой гипо-

тезы как первичную материю, являющуюся, по Платону, неопределенной и непознаваемой.

Оставляя в стороне эти различные толкования, мы видим в первой гипотезе и в дедуцируемых из нее следствиях лишь доказательство того, что абсолютное единство, исключающее всякую множественность, не существует для человека, оно непознаваемо и непостижимо. Диалектика единого и многого, признающая их неразрывную связь, отвергает тезис первой гипотезы.

Вторая гипотеза (антитезис) диалога «Парменид» допускает существование единого в относительном смысле. Если первый тезис доказывал, что абсолютное единое не имеет никакого отношения к пространству, времени, количеству, качеству и т. д., то второй тезис доказывает, что относительное единое находится в связи с количеством, пространством, временем и т. д. Жане находит, что все учение самого Платона заключается в этом втором тезисе. Фуллье, который в абсолютном едином первой гипотезы видел бога, в относительном едином второй гипотезы видел платоновские идеи.

Третья гипотеза говорит уже о единстве противоположностей: единое есть многое. Здесь речь идет о реальном множественном единстве.

Четвертая гипотеза имеет своим предметом чувственный мир, который является множественным, но его множественность связана с единством.

Всего в диалоге «Парменид» девять гипотез. В последних строках диалога дается следующее резюме всего исследования: «Существует ли единое (как это принимается в первых пяти гипотезах) или оно не существует (как допускается в последних четырех гипотезах), и в том и в другом случае оно и иное (т. е. то, что отлично от него), как в отношении к себе, так и в отношении их друг к другу, есть и не есть абсолютно все и является и не является всем».

Смысл этого заключения состоит в утверждении того, что каждая из девяти гипотез включает в себя особую истину и мы будем владеть полной истиной лишь тогда, когда примем все девять гипотез. Каждая из этих гипотез представляет особую точку зрения. Приведенные нами заключительные слова диалога «Парменид» не следует понимать в том смысле, будто одни и те же вещи, взятые в одном и том же отношении и рассматриваемые с одной и той же точки зрения, допускают в себе противоположности. Ведь это противоречило бы тому, что Платон говорит о противоположностях в «Софисте». Взаимосвязь всех противоположностей в «Пармениде» вытекает из того, что единое и многое, бытие и небытие и другие противоположности берутся в различных аспектах (в абсолютном или относительном значении или вообще в различных значениях и отношениях, в каких только можно их брать).

В абсолютном едином все противоположности совпадают. В мире идей противоположности вечно сосуществуют и находятся между собой в определенной связи. В чувственном мире имеет место смешение противополож-

ностей вследствие участия одних и тех же вещей в противоположных идеях. В первичной материи — безразличие противоположностей. Таково учение о противоположностях, развитое Платоном в диалоге «Парменид». Это учение утверждает, что противоположности — во всем и повсюду, и сами идеи в своей сущности суть соединение противоположностей (единого и многого).

Для истории логики большое значение имеют следующие вопросы, поставленные в диалоге «Парменид»: 1) об отношениях между понятиями, их соединимости и несоединимости и 2) об отношении между понятием и единичными вещами, к которым это понятие относится. Если раньше у Платона общие понятия (идеи) мыслились как существующие отдельно от вещей чувственного мира, как обособленные от них сущности, то в диалоге «Парменид» отношение между общим понятием и частными вещами понимается как неразрывная связь единого и многого. Это новое понимание отношения между общим, частным и единичным представляет собой уже переходную ступень от прежнего учения Платона об отношении между общим и частным к учению Аристотеля об этом. Поэтому в литературе, посвященной изучению диалога «Парменид», высказывался взгляд, что этот диалог принадлежит не Платону, а Аристотелю, поскольку там дается учение о неразрывной связи общего (единого понятия) и частного (множества индивидуальных вещей чувственного мира). Но на самом деле этот диалог знаменует собой лишь определенный поворот в развитии философии Платона.

Глава III

Логика Аристотеля

Один из величайших ученых древности Аристотель родился в 384 г. до н. э. в городе Стагире (отсюда прозвище «Стагирит»). В своих сочинениях Аристотель с удивительной широтой и глубиной охватил все отрасли современного ему философского и научного знания (пожалуй, за исключением математики). Он творчески разрабатывал философию, логику, физику, астрономию, биологические науки, психологию, этику, эстетику, риторику, общественные науки.

В течение 20 лет Аристотель был учеником в школе Платона. Позднее, через 12 лет после смерти Платона, Аристотель основал в Афинах свою собственную философскую школу (перипатетическую, или Ликей). Умер Аристотель в 322 г. до н. э.

В философии Аристотеля перекрещиваются материализм и идеализм, линии Демокрита и Платона, опытное эмпирическое направление научного исследования Демокрита и умозрительно-дедуктивное Платона.

По некоторым свидетельствам, общее число написанных Аристотелем сочинений приближается к тысяче. Логические сочинения Аристотеля позже были объединены под общим названием «Органон». Сюда вошли:

1. «Категории» — сочинение, которое не всеми исследователями признается подлинным ввиду близости развиваемого там учения взглядам, выраженным Платоном в диалоге «Тимей». В этом сочинении позднейшими вставками являются главы 10—15, где излагается учение о постпредикаментах; К. Прантль сочинение «Категории» считал подложным;
2. «Об истолковании» — сочинение, вероятно, не принадлежащее самому Аристотелю или по крайней мере подвергшееся искажению и позднейшим вставкам;
3. «Аналитики первая и вторая» — основное классическое произведение Аристотеля по логике, из которых первая излагает силлогистику Аристотеля, а вторая — учение о доказательстве. Эти два сочинения, бесспорно, принадлежат самому Аристотелю;
4. «Топика», содержащая учение о вероятных («диалектических») доказательствах (в ней не принадлежит Аристотелю лишь пятая книга);
5. «О софистических опровержениях» — сочинение, которое иногда считается последней (девятой) книгой «Топики», иногда же принимается за самостоятельное сочинение.

Глубокая характеристика логики Аристотеля дана В. И. Лениным: «У Аристотеля *везде* объективная логика *смешивается* с субъективной и так притом, что везде *видна* объективная. Нет сомнения в объективности познания. Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная *запутанность*, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления»[1].

УЧЕНИЕ ОБ ИСТИНЕ И ЗАКОНАХ МЫШЛЕНИЯ

Логика Аристотеля отнюдь не является той формальной логикой, которая замыкается в рамках изучения формальной правильности мышления безотносительно к его истинности. Для Аристотеля истина есть соответствие мыслимого с действительным в отличие от того формальнологического понимания истинности, согласно которому истинность принадлежит всецело сфере самого мышления и не имеет никакого отношения к подлинной действительности. По Аристотелю, логические законы суть первоначально законы бытия и логические формы совпадают с формами самого бытия: формы истинного мышления являются отображением реальных отношений. Основным критерием истины у Аристотеля служит материальный критерий: согласие мысли с самими вещами.

По учению Аристотеля, истинно то суждение, в котором понятия соединены между собой так, как связаны между собой соответствующие им вещи в природе. Ложно то суждение, которое соединяет то, что разъединено в природе, или разъединяет то, что соединено в ней. На этой концепции истины основана аристотелевская логика.

На тесную связь логики Аристотеля с его метафизикой указал Тренделенбург, который видел в логических формах Аристотеля не что иное, как выражение онтологических законов и отношений. Вследствие этого Тренделенбург оспаривал у формальной логики право называться аристотелевской и считал формальное направление, которое стало развиваться в логике со времени стоиков, решительным уклонением от Аристотеля.

Тот же взгляд на логику Аристотеля высказывается в «Истории логики» Прантля, который первые зачатки формальной логики усматривает у первых перипатетиков: Теофраста и Евдема. Взгляд Тренделенбурга разделяют Бониц, Иберве́г, Целлер и др., а из русских историков логики Е. А. Бобров, который говорит, что логика Аристотеля настолько тесно связана с его метафизикой, что без последней не может быть верно понята.

По мнению Е. А. Боброва, формальная логика есть незаконное детище аристотелевской логики. «Отказавшись от метафизической основы логики

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 326.

Стагирита, представители формальной логики не создали, однако, своей новой, особенной логики, но воспользовались готовым строением аристотелевской логики, давая ей ложное толкование и делая неподходящие надстройки»,— так характеризует Е. А. Бобров отношение между формальной логикой и логикой Аристотеля[2]. Согласно его оценке формальной логики, в последней «не может быть и речи о каком-либо дополнении или расширении логики Аристотеля; есть только изменение понимания ее духа, или, вернее, есть утрата и извращение ее живого и общефилософского, метафизического основания»[3].

Не отрицая связи между логическими формами и метафизическими принципами у Аристотеля, Г. Майер[4] не соглашается с мнением названных выше ученых, что Аристотель вывел свою логическую теорию (и специально силлогистику) из своего общефилософского учения или по меньшей мере на нем основал. По мнению Г. Майера, Аристотель уже имел идею формальной логики и заложил основы науки о формах мышления.

Считая, что идея формальной логики восходит к Аристотелю, Г. Майер признает не вполне верным данный Прантлем очерк развития логики на первой стадии ее истории; он полагает, что у Прантля дано неправильное освещение вопроса об отношении аристотелевской логической теории к учениям логиков из перипатетической и стоической школ.

Вопросы о характере логики Аристотеля, вызвавшие оживленные споры среди историков логики, по нашему мнению, решаются следующим образом. Корни формальной логики лежат в логике Аристотеля. По замыслу и по своей идее логика Аристотеля составляет прямую противоположность чисто формальной логике: она принимает два критерия истины: материальный (согласие мыслей с вещами) и формальный (согласие мыслей между собой), причем господствующим критерием в ней является материальный. Однако в процессе развития логического учения Аристотеля — в его силлогистике — формальный критерий приобретает известную самостоятельность и заслоняет собой критерий материальный. И таким образом логика Аристотеля, исходя из неформальных предпосылок, в процессе своего развития превращается в систему формальнологических приемов.

В конечном итоге логика Аристотеля представляет собой нечто среднее между логикой чисто формальной и метафизической, а равным образом и между логикой метафизической и диалектической (ввиду отмеченного В. И. Лениным колебания Аристотеля между диалектикой и метафизикой).

---

[2] *Бобров Е. А.* Историческое введение в логику. Варшава, 1916. С. 65—66.

[3] Там же. С. 61.

[4] *Maier H.* Die Sillogistik des Aristoteles. Bd. 1—2. Tübingen, 1896—1900. В дальнейшем при изложении аристотелевского учения о законах мышления мы будем использовать результаты этого исследования.

Именно этой позицией Аристотеля, колеблющегося между диалектикой, метафизикой и формальной логикой, объясняется, по-видимому, отнесение Ф. Энгельсом логических учений Аристотеля одновременно и к истории формальной логики и к истории диалектики. Ф. Энгельс пишет: «Сама формальная логика остается, начиная с Аристотеля и до наших дней, ареной ожесточенных споров. Что же касается диалектики, то до сих пор она была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями: Аристотелем и Гегелем»[5]. В другом месте Ф. Энгельс отмечает: «...Исследование *форм* мышления, логических категорий, очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель»[6].

Рассмотрим учение Аристотеля об истине и законах мышления. Аристотель принимает истину в широком и в узком смысле. Истина в узком значении есть истина суждения. По Аристотелю, истина и ложь, строго говоря, относятся только к соединению и разъединению представлений и понятий. Наши суждения истинны или ложны в зависимости от того, соответствует ли совершаемое в них соединение или разъединение представлений и понятий самой действительности. Что же касается отдельных изолированных предметов мысли, то сами по себе они еще не истинны и не ложны. Но в более широком смысле понятие истины у Аристотеля переносится и на предметы мысли.

Такое расширенное понятие истины основывается на предположении, что предмет мысли (представление или понятие) сравнивается с реальным объектом, отображением которого он является, и в качестве истинного признается то представление или понятие, которое адекватно отражает то, что существует в действительности. Мыслимое ложно в том случае, если ему или вообще не соответствует ничего в действительности, или если соответствующий реальный предмет в нем отображен неверно. Это — материальная ложность, и она заключается в несоответствии мыслимого реальным объектам. Другой вид ложности — ложность суждения. Она заключается в том, что несуществующее высказывается как существующее, т. е. предикат приписывается субъекту, которому он не принадлежит. Формула ложного суждения: «Не-*А* есть *А*».

Отдавая дань метафизике своего учителя Платона, Аристотель различает два вида суждений: вечные необходимые суждения, относящиеся к области вечных неизменных объектов, и суждения, относящиеся к кругу изменяющихся вещей. Так как объекты, подверженные изменению, возникновению и уничтожению, не пребывают всегда тождественными себе, то и суждения о них не являются устойчивыми. Будучи истинными, пока их объекты оста-

---

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 367.

[6] Там же. С. 555.

ются равными себе, эти же суждения становятся ложными, когда объекты изменяются во времени. В аристотелевском учении об истине это деление суждений имеет существенное значение. Только первые суждения образуют область строгого знания, вторые же суть просто мнения и не имеют строгого научного характера.

Сообразно с этим делением суждений и понятие истины у Аристотеля делится на два вида: вечная абсолютная истина и истина, которая в потоке времени переходит в свою противоположность и становится ложной.

Основным законом мышления у Аристотеля является закон противоречия. Аристотель называет этот закон самым неоспоримым принципом.

Аристотель дает несколько формулировок этого закона. В онтологической формулировке он выступает как наивысший закон самого бытия. Он гласит: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время и в одном и том же отношении и было и не было присуще одному и тому же» («Метафизика», IV, 1005b 19). Наряду с этой развернутой формулировкой дается краткая онтологическая формула: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было». При этом Аристотель упоминает учение Гераклита, что одна и та же вещь и существует, и не существует, и утверждает, что это учение никто не может серьезно признавать. Здесь Аристотель оказывается не в силах понять диалектику Гераклита и отмахивается от нее, будучи не в состоянии ее опровергнуть. Наряду с указанными двумя онтологическими формулировками закона противоречия у Аристотеля часто встречаются и чисто логические формулировки этого закона.

В качестве достовернейшего положения приводится закон: «Невозможно, чтобы одновременно были истинными противоположные суждения», или: «Невозможно, чтобы противоречащие утверждения были истинными по отношению к одному и тому же» («Метафизика», IV, 6, 1011b 15).

Аристотелем даются и сокращенные логические формулы: «Невозможно вместе истинно и утверждать и отрицать» или: «Невозможно вместе утверждать и отрицать».

По Аристотелю, наивысший закон бытия: «Сущее существует, не сущее не существует, невозможно одной и той же вещи существовать и не существовать»,— есть вместе с тем и наивысший закон истины: одно и то же суждение не может быть вместе и истинным и ложным. Этот закон истины, по Аристотелю, является выводным, он есть необходимое следствие первоначального онтологического принципа. Таким образом, онтологическая формулировка закона противоречия является основной. Закон противоречия у Аристотеля не является исключительно принципом мышления, как в формальной логике. Принцип противоречия для Аристотеля есть прежде всего принцип самого бытия, но он является также и законом истины.

Онтологический принцип образует основу всего научного здания. Этот принцип имеет и вторую сторону — объективно-логическую, которая дана

непосредственно вместе с онтологической. Объективно-логическая формулировка принципа: «Утверждение и отрицание не могут быть вместе истинными» — служит основоположением, из которого выводится правило, что одному и тому же субъекту не могут быть присущи противоположные предикаты. И отсюда уже следует субъективная необходимость признавать закон противоречия, т. е. психологическая невозможность принимать, что нечто есть и не есть.

Принцип противоречия в его метафизической и объективно-логической формулировках, по Аристотелю, является основоположением недоказуемым, непосредственно очевидным, ибо всякий, кто приводит какое-либо доказательство, сводит его к этому положению как последнему; ибо по природе оно есть начало для всех других аксиом. Оно — достовернейшее из всех начал, оно — начало начал.

Это положение нельзя обосновать в собственном смысле слова, однако можно опровергнуть противоположный ему взгляд, показав абсурдность вытекающих из него следствий. В этом последнем смысле можно дать ему доказательства.

Первым таким косвенным доказательством у Аристотеля служит возражение противнику, который оспаривает закон противоречия, заключающееся в том, что, поскольку он нечто высказывает, постольку он на деле признает этот принцип. Ибо говорить — значит высказывать слова, имеющие определенное значение для других и для себя. Высказывая нечто, что должно иметь определенное значение, он (противник) тем самым признает закон противоречия, по крайней мере в определенной области и в определенном объеме. Предпосылкой для каких бы то ни было высказываний является однозначная определенность и безусловное постоянство значений слов.

Слово (*а*) означает одно понятие (*а*) и, следовательно, не другое (не-*а*). Основная формула такова: «*а* не есть не-*а*». Смысл закона противоречия в этом аспекте таков: «*а* не может иметь тот же самый смысл, какой имеет то, что по своей сущности не есть *а*», следовательно, «*а* есть *а* и поэтому не есть не-*а*».

Однако при таком понимании смысла закона противоречия его значимость замыкается в слишком узкие границы. Так, Антисфен учил, что правильно только то высказывание, которое о субъекте высказывает только его понятие (например, о человеке можно лишь сказать: «Человек есть человек», высказывание же о человеке какого-либо другого предиката недопустимо). Антисфен принимал исключительно возможность суждений тождества (идентичных суждений). По учению Антисфена, о каждой вещи можно лишь утверждать, что она есть именно эта вещь; нельзя никакой вещи приписывать множества признаков, ибо каждая вещь есть нечто единичное и как таковая она абсолютно отлична от всего другого. Критикуя взгляд Анти-

сфена, Аристотель указывает, что субъекту могут быть присущи различные предикаты, как существенные, так и несущественные.

В известном смысле предикат, выражающий несущественное свойство (например, белый), относится к своему субъекту (человек), как не-*а* к *а*. Предикат не-*а* высказывается о субъекте *а* не в том же смысле, в каком о нем высказывается его сущность *а*. Если бы закон противоречия выводился из предпосылки, что со всяким словом твердо связано только одно понятие, исключающее все другие понятия, то в этом случае значение закона противоречия было бы ограничено суждениями тождества. Применение же его к суждениям с предикатами, выражающими несущественные свойства, было бы ложно. Ибо для таких суждений справедлива была бы формула «*а* есть не-*а*».

Таким образом, закон противоречия в том понимании и обосновании, какие даны в первом доказательстве, не имеет силы для суждений, высказывающих несущественные свойства. Между тем в своей первоначальной формулировке закон относился и к этим суждениям. Возникающее таким образом затруднение ослабляется, если закону противоречия придать несколько иное значение, а именно, если принять ту предпосылку, из которой исходит первое доказательство, собственным смыслом и содержанием всего этого закона.

В таком случае смысл данного закона ограничивался бы лишь устойчивостью понятий и суждений. Закон констатировал бы исключительно «однозначность акта суждения», т. е. в этой интерпретации он высказывал бы лишь то, что всякий, кто сознательно что-либо утверждает, утверждает именно то, что он утверждает.

В других доказательствах закона противоречия у Аристотеля из опровержения закона противоречия выводятся абсурдные следствия. Далее указывается, что если бы противоположные суждения об одном и том же субъекте были бы одновременно значимы, тогда «все было бы едино».

Дело в том, что если бы о всяком субъекте по желанию можно было бы утверждать или отрицать любой предикат, то один и тот же субъект одновременно мог бы, например, быть кораблем, стеной и человеком.

Аристотель указывает, что отрицание принципа противоречия встречается в различной степени. Или его совершенно оспаривают и обо всем прямо утверждают, что оно белое или одновременно не белое, существует и одновременно не существует, или же придают закону ограниченное значение, но в таком случае нужно определенно указывать границы его применения.

Переходя к субъективно-психологическому аспекту закона противоречия, Аристотель указывает, что если признавать все суждения — в том числе и противоположные — истинными, то придется вместе с тем признавать, что они все ложны. Ибо стоящий на точке зрения, что все суждения истинны, должен будет объявлять свои собственные высказывания ложными. Однако психологически невозможно признавать всякое суждение одновременно и

истинным и ложным. Принимающий это не будет принимать ничего определенного. Наряду с психологической невозможностью Аристотель ссылается и на практику. Все поведение людей служит доказательством значимости этого закона. В практической жизни люди считают, что одно лучше, а другое хуже. Определенность поведения людей базируется на значимости закона противоречия.

Возражая противникам, Аристотель приводит и следующий аргумент. Если бы в сущем все обстояло одновременно так и не так и поэтому и в мышлении утверждение и отрицание о чем-либо было бы одновременно истинно, то было бы непонятно, как можно приписывать субъективным положениям бóльшую и меньшую истинность. Например, кто 4 считает за 5, тот ошибается, но не в такой степени, как тот, кто считает 4 за 1000. Очевидно, первый ошибается менее, т. е. первый стоит ближе к истине, чем второй, а если так, то должна быть абсолютная истина, исходя из которой можно измерять различия степеней приближения или удаления от нее.

Аристотель проводит различие между серьезными противниками, которые руководствуются философскими соображениями, и противниками, которые занимаются чисто эристическими фокусами. Серьезные противники выдвигают соображения, во-первых, метафизические, во-вторых, гносеологические. Метафизические соображения исходят из понятия возникновения. Говорят, что ничто не может возникнуть прямо из небытия, поэтому тот субстрат, из которого что-нибудь возникает, должен заранее иметь противоположные предикаты и вследствие этого должно признаваться одновременно истинным как контрадикторно, так и контрарно противоположное. Аристотель на это возражает, указывая, что здесь смешивается потенциальное и актуальное бытие. Что касается гносеологических соображений, то выдвигается положение, что единственным источником познания является чувственное восприятие. Между тем ощущения у отдельных людей различны: что одному кажется сладким, то другому — горьким. Ощущения неодинаковы не только у разных живых существ, но и у одного и того же лица. Поэтому не остается ничего иного, как считать истинным все, что таковым кажется кому-либо. Все одинаково истинно.

Аристотель подвергает этот взгляд весьма тщательному анализу. Действительно, изменяющиеся вещи могут дать повод рассматривать их таким образом. Аристотель сам разделяет мнение, что если бы все было в постоянном изменении, то истина была бы невозможна: все одновременно и существовало бы и не существовало. Однако, по его мнению, само возникновение и исчезновение возможны только на основе бытия, следовательно, предполагают нечто сущее.

Далее, Аристотель считает, что здесь смешивается изменение в количестве и изменение в качестве. По Аристотелю, количественное изменчиво, но наше познание имеет прежде всего своим объектом не количественное,

но качественное, а именно — понятие, которое служит определением качественного становления, но при этом само пребывает вечно равным себе. Понятие для Аристотеля есть действительное, не изменяющееся бытие. Сверх того, по Аристотелю, положение, что чувственно воспринимаемое подвержено постоянному изменению, справедливо только для подлунного мира, который есть лишь малая частица Вселенной. Остальному присуще неизменное вечное бытие.

Признавая, что один и тот же объект может вызвать различные ощущения — вследствие изменения самого объекта или изменений воспринимающих тел — Аристотель указывает, что при всех этих изменениях есть нечто, что остается всегда равным себе: это именно само качество ощущения. Например, ощущение сладкого будет то же, что и раньше, оно во все времена будет оставаться одним и тем же. Это значит, что ощущение сладкого как таковое имеет свои определенные характерные черты, которые оно всегда сохраняет, и если именно эти черты будут о нем высказываться, то суждение будет необходимо истинным.

Таким образом, Аристотель доказывает значимость закона противоречия и для мышления в понятиях и для чувственного восприятия.

Переходим к учению Аристотеля о законе *исключенного третьего*. Основная формулировка его у Аристотеля такова: «Равным образом не может быть ничего посредине между двумя противоречащими <друг другу суждениями>, но об одном одно необходимо либо утверждать, либо отрицать» («Метафизика», IV, 7, 1011в 23).

Но часто Аристотель приводит более краткие формулировки: «Необходимо все либо утверждать, либо отрицать», или «Обо всем истинно или утверждение или отрицание», или «Все должно или быть или не быть».

Что нового вносит закон исключенного третьего по сравнению с законом противоречия? Закон противоречия оставлял еще открытым вопрос, возможно ли нечто среднее между утверждением и отрицанием. Отрицательная часть формулы закона исключенного третьего устанавливает, что такой возможности нет. Однако из отрицательной части еще не следует положительная часть: если кроме утверждения и отрицания нет ничего среднего, то этим еще не исключен тот случай, что утверждение и отрицание могут быть одновременно истинны. Эта возможность отбрасывается законом противоречия, и положительная формулировка закона исключенного третьего включает в себя то, что утверждается законом противоречия.

Отношение между этими двумя законами — законом противоречия и законом исключенного третьего,— по Аристотелю, таково: отрицание закона противоречия имеет своим необходимым следствием отрицание закона исключенного третьего. Закон противоречия есть необходимая предпосылка закона исключенного третьего. Из отрицания первого с необходимостью вытекает следствие, что есть среднее между утверждением и отрицанием,

между бытием и небытием. Однако это не говорит, что из закона противоречия можно вывести закон исключенного третьего. Последний имеет самостоятельное значение.

У Аристотеля закон исключенного третьего, так же как и закон противоречия, имеет не только логическое значение, но и онтологическое. Логический закон исключенного третьего имеет своим основанием закон самой объективной реальности. Даже более того, закон исключенного третьего мыслится Аристотелем прежде всего как закон бытия и лишь затем как закон мышления. Или бытие, или небытие, все или есть, или не есть, между бытие и небытием нет ничего среднего. В соответствии с этим законом бытия у Аристотеля дается учение об истине. Истина и ложь находятся в контрадикторной противоположности. По самому определению этих понятий ложность есть отрицание истины, истинность — утверждение истины. Положение о контрадикторной противоположности истины и лжи служит у Аристотеля предпосылкой доказательства закона исключенного третьего.

Объективно-логическое понимание закона исключенного третьего, согласно которому всякое истинное суждение должно быть или утверждением, или отрицанием, Аристотель доказывает следующим аргументом. Поскольку истинные и ложные суждения высказывают обо всем, что есть или не есть, то отсюда вытекает, что суждение, которое выражает среднее между бытием и небытием и, следовательно, не высказывает ни о бытии, ни о небытии, не является ни истинным, ни ложным, и поэтому оно логически невозможно. Истинные и ложные высказывания исчерпывают весь объем возможных суждений.

Другое доказательство исходит из того психологического факта, что дискурсивное мышление имеет лишь две формы своего проявления: оно или утверждает, или отрицает. Функция мышления в его конкретно-психологическом проявлении — это утверждение или отрицание. Что-либо среднее между ними психологически невозможно. Это психологический факт.

Следующее доказательство у Аристотеля исходит из понятия изменения. Доказывается, что оспаривание закона исключенного третьего делает необъяснимым факт изменения в мире. Если принимать среднее между бытием и небытием, то это среднее может мыслиться двояко: или как положительное среднее (например, серое — среднее между черным и белым), или как отрицательное среднее (например, то, что не есть ни лошадь, ни человек).

Изменение есть всегда развитие от несуществующего к существующему, например, от нехорошего к хорошему, или наоборот, от хорошего к нехорошему, переход от одного члена контрадикторной противоположности к другому. Если встречающееся нам в действительном мире изменение есть всегда движение между бытием и небытием, то не может быть ничего среднего между бытием и небытием, не может быть чего-то такого, что одновременно было бы и не было.

Аристотель дает шесть аргументов, которые выводят ряд абсурдных следствий из опровержения закона исключенного третьего. Мы не станем приводить их здесь, отметим лишь, что, по Аристотелю, как отрицание закона противоречия приводит к положению, что все истинно, так из допущения среднего между двумя членами контрадикторной противоположности получается следствие, что все ложно.

Историками логики ставился вопрос, мыслил ли Аристотель закон противоречия и закон исключенного третьего как два самостоятельных принципа. Одни давали на этот вопрос отрицательный ответ и считали оба закона в основе лишь двумя различными формулировками одного и того же принципа. Другие высказывались за самостоятельное значение каждого из этих законов. На наш взгляд, несмотря на их тесную связь, второй закон содержит новый дополнительный момент, которого еще нет в законе противоречия.

Г. Майер обращает внимание на то, что Аристотель нигде не делает попытки вывести закон исключенного третьего из закона противоречия. И было бы ошибкой искать у него такую дедукцию. Обычное выведение закона исключенного третьего из закона противоречия основывается на положении «двойное отрицание утверждает», а для Аристотеля отрицание отрицания есть чисто логическое отношение, законы же логики для него суть прежде всего законы бытия. Закон противоречия и закон исключенного третьего у него касаются сущего как сущего и именно поэтому трактуются в «первой философии». А так как истинное мышление есть адекватное отображение бытия, то законы бытия суть также законы мышления.

Принципы противоречия и исключенного третьего, которые в области бытия были законами природы, в области логики становятся критериями для установления истины. Первично эти законы суть законы бытия, затем они выступают как логические законы истины и, наконец, выступают как психологические законы протекания субъективных процессов мышления у человека. Неправ Зигварт, который полагает, что аристотелевский принцип противоречия касается лишь природы нашего мышления, равным образом неправы те, которые приписывают Аристотелю выведение объективно-логических и онтологических принципов из психологических законов субъективной деятельности мышления.

Для Аристотеля в обосновании логики все сводится к тому, что в самой реальной действительности есть нечто пребывающее, устойчивое и вполне определенное. Если бы в самой действительности все было бы в постоянном изменении, то не было бы никакой истины. И если бы вещи нельзя было твердо отграничить друг от друга и определить каждую в отдельности, то не было бы и мышления. Без неизменности вещей и без их обособленности друг от друга, по мнению Аристотеля, было бы невозможно бытие в собственном смысле, а вместе с тем были бы невозможны познание и истина.

Но даже в подлунном мире единичные вещи, подверженные изменению, являются по меньшей мере относительно пребывающими. Не только объекты мышления, но и объекты чувственного восприятия отграничиваются друг от друга (последние, конечно, менее резко, чем первые). Пребываемость и обособленность объектов мышления и объектов восприятия являются у Аристотеля той основой, на которой покоятся законы противоречия и исключенного третьего.

Что касается закона тождества, то он у Аристотеля не играет роли основного закона. Тренделенбург находит у Аристотеля формулировку закона тождества. Ф. Иберверг и Г. Майер придерживаются взгляда, что принципа тождества у Аристотеля нет.

К. Прантль в своей «Истории логики» рассматривает законы мышления у Аристотеля как аксиомы. Все науки, независимо от своих специальных принципов, опираются на законы мышления. Первой предпосылкой, на которой покоится все здание науки у Аристотеля, по Прантлю, служит положение, что всякое суждение «твердо стоит в себе», и что невозможно, чтобы «один и тот же по отношению к одному и тому же одновременно принимал и наличие его и отсутствие». К этому общезначимому основоположению как к последнему и самому прочному восходит всякий аподиктический прием. Человеческое мышление с самого начала фиксируется однозначно на эмпирическом материале и выражает это в суждениях, утверждая или отрицая. В этой аксиоме, по Прантлю, дело идет о простой предпосылке, которой должен пользоваться каждый человек, а не о принципе тождества и противоречия, который в его формальном понимании исключает всякое развитие и всякий процесс опосредствования. По мнению Прантля, принцип исключенного третьего у Аристотеля вполне совпадает с принципами тождества и противоречия.

В «Метафизике» (IV, 1012а 26) Аристотель дает объединенную формулировку законов противоречия и тождества: «Говорить, что сущее не существует или что не сущее существует,— ложно, говорить же, что сущее существует и что не сущее не существуете — истинно». В этой формулировке закон тождества выступает на втором плане как дополнение к закону противоречия и как его обратная сторона.

Тренделенбург формулировку закона тождества усматривает в следующем месте «Первой Аналитики» (I, 32, 47а 8) «Все истинное должно быть согласно само с собой во всех отношениях». Но это не закон тождества, это основа всей формальной логики, основа всех ее законов. Если понимать основной закон как такой, который определяет собой все остальные законы данной науки, то это положение более всего подходит под понятие основного закона формальной логики.

В приписываемом Аристотелю сочинении «Об истолковании» (IX, 18а 27) говорится, что законы противоречия и исключенного третьего не имеют

силы в суждениях о будущем: если кто-нибудь утверждает, что что-либо случится в будущем, а другой отрицает это, то здесь нет логического противоречия, потому что, пока факт не совершился, возможно как то, так и другое, поскольку будущее не является необходимо детерминированным, оно зависит от случайностей, зависит и от воли людей, и от их поведения. По Аристотелю, в суждениях о будущем речь идет о возможном, которое может быть и не быть и потому оба приведенных выше суждения равносильны.

Ошибка Аристотеля в том, что у него не принимается здесь во внимание, что осуществится лишь одна из этих возможностей: из двух суждений, в одном из которых утверждается, а в другом отрицается, что нечто случится, лишь одно будет оправдано на практике; следовательно, по закону исключенного третьего, одно суждение окажется истинным, а другое ложным.

Аристотель (или, может быть, перипатетик III в. до н. э., который мог быть автором сочинения «Об истолковании») пришел к такому взгляду на суждения о будущем, исходя из взгляда на истину как на соответствие действительности, считая, что это соответствие можно установить для настоящего и прошлого, но не для будущего, которое нельзя назвать действительностью, поскольку его еще нет.

Для правильного понимания учения Аристотеля о законах логики необходимо иметь в виду, Что Аристотель в решении основного вопроса философии колеблется между материализмом и идеализмом, точнее, между материализмом и объективным идеализмом. Поскольку он выступает как объективный идеалист, то для него, как и для Платона и Гегеля, принципы бытия и мышления совпадают[7], и онтологическая формулировка законов логики тождественна с чисто логической формулировкой законов мышления. Но, поскольку Аристотель, с другой стороны, выступает как материалист, для него логические законы мышления не совпадают с законами самого бытия, а соответствуют им, имеют сходство с ними.

УЧЕНИЕ О СУЖДЕНИИ

Суждение как психическое явление Аристотель рассматривает в своем сочинении «О душе», а как логическую форму — в «Метафизике» и в своих логических трактатах (специально суждению посвящено сочинение «Об истолковании»).

В учении Аристотеля о суждении следует отметить, что суждение он понимает диалектически, как неразрывное единство анализа и синтеза.

Всякое суждение, по Аристотелю, может пониматься как установление связи, как синтез. И в случае отрицательного суждения различные элементы суждения связываются, образуют единство.

---

[7] Таково у Аристотеля понятие о боге: бог есть «мышление мышления».

Слово «синтез» употребляется Аристотелем в двух различных значениях. Синтез, который имеет место как в утвердительных, так и в отрицательных суждениях, имеет другой характер, чем синтез, который имеет место только в утвердительных суждениях и является отображением реальных связей.

Если утвердительное суждение трактуется как соединение ранее разделенного, то этим только описывается психологический генезис суждения. И синтез, с которым мы здесь имеем дело, есть не что иное, как исключительно субъективный акт мышления, психический процесс, которому не соответствует ничего реального. Если в душе должен возникнуть тот синтез, который является верным отображением реальной связи, то должен иметь место синтез другого рода, который, однако, имеет своей предпосылкой разделение, а именно — должен быть разделен мыслительный материал на восприятие, представление или понятие. Ибо не только понятие, которое постигается непосредственным интуитивным мышлением как нечто совершенно простое, но и восприятие дано нам сперва как нечто единое, которое следует разложить на его элементы. После анализа происходит синтез, и разделенные элементы соединяются в единое целое. Таким образом, возникает утвердительное суждение.

Аналогично протекает синтетическая деятельность, ведущая к отрицательному суждению. И здесь мысленное разделение, которое отображает реальное разделение и логически представляется как отрицание, предполагает синтез, который ставит во взаимное отношение друг к другу разъединенные элементы. Но этому синтезу должен предшествовать анализ, причем анализируемым целым может быть и представление фантазии, и образ воспоминания, смешанный с чуждыми чертами, и неточное восприятие, и проникнутое чуждыми элементами понятие или какое-нибудь соединение нескольких мыслей.

Таким образом, по Аристотелю, при образовании суждения синтезу предшествует анализ (субъективное разделение элементов).

Согласно Аристотелю, суждение есть синтез представлений. Этот синтез есть субъективная деятельность мышления, которая на основе предшествующего анализа ставит разъединенные элементы суждения в положительное или отрицательное отношения, соответственно их природе и отображаемой действительности.

Такой же субъективной деятельностью мышления является и диайрезис, т. е. умственный анализ, разложение. И в утвердительном суждении единая мысль разлагается на свои элементы. В отношении понятий разложение совершается посредством деления.

Диайрезис и синтез суть два момента, которые постоянно должны взаимодействовать, и их взаимодействие делает возможным тот психический процесс, заключительным результатом которого является логическое утверждение или отрицание.

Синтез и диайрезис как таковые суть процессы чисто субъективного порядка, в то время как отношения между элементами суждения должны быть объективными, т. е. соответствующими действительности. Последние суть всегда отношения совместного или раздельного бытия, т. е. с ними соотносятся объективный синтез и объективный диайрезис.

Посредством субъективной синтетически-аналитической деятельности фактически возникает логическое суждение (объективный синтез) и вместе с ним возникает психологическое одеяние, в которое логическое суждение должно облекаться. Хотя психологическому процессу как таковому не соответствует внешний реальный процесс, но субъективная форма всегда заключает в себе логическое отношение, которое должно быть отображением реального. Последнее может стать духовным достоянием, только если оно связано с субъективно-психическим синтезом и диайрезисом.

Ввиду этого можно было бы ожидать, что критерий истины будет находиться внутри самого мышления: как истинный можно бы обозначить тот синтез, который всецело руководствуется восприятием или интуицией разума. Однако Аристотель решает вопрос по-иному. Критерий, который он прилагает к субъективному синтезу, вполне соответствует его материалистическому понятию истины: истинен синтез тогда, когда представленное им отношение адекватно реальности.

Теперь рассмотрим онтологическое содержание суждения. Субъективное мышление (психологическая сторона суждения) есть единственный источник заблуждений и ложности суждений. Реальной же основой истинности является прежде всего само объективное бытие и лишь во вторую очередь субъективное мышление. Восприятие и интуиция разума никогда не впадают в обман. Ложь возникает на стадии аналитическо-синтетической деятельности, которая перерабатывает мыслительный материал в суждение.

Согласно Аристотелю, истина и ложь субъективны уже постольку, поскольку они суть свойства психических процессов. Но, с другой стороны, понятие истины у Аристотеля объективно и реалистично. Оно субъективно не в том смысле, что критерий истины лежит в самом мышлении и может быть извлечен оттуда без обращения к реальному бытию. Непосредственная очевидность и необходимость мышления (невозможность мыслить иначе), которые в более поздней логике выставляются как признаки истины, и в аристотелевской логике являются существенными моментами суждения, но не они определяют саму истинность. Равным образом критерий истины выводится не из субъективного отношения аналитическо-синтетической деятельности мышления к его материалу, доставляемому чувственными восприятиями или понятиями. Суждение, по учению Аристотеля, истинно лишь тогда, когда отношения совместного или раздельного бытия двух содержаний мысли, установленные в субъективном движении мышления, суть адекватные отображения реальных отношений.

Следует различать психологический генезис суждения и субъективную сторону его, с одной стороны, и логическое содержание — с другой. Только к последнему относится требование соответствия действительности.

Истинно то утвердительное суждение, которое соответствует реальному совмещению, и истинно то отрицательное суждение, которое соответствует реальной раздельности. И если отрицательное суждение иногда трактуется как отрицание ложного утвердительного, то и это отрицание покоится на реальном базисе, на действительной раздельности в самом реальном бытии.

Остается еще один вопрос: как может быть доступен нам тот оригинал, который следует привлечь для сравнения (т. е. сама объективная действительность)? На это Аристотель отвечает, что в ощущениях и в интуиции разума нам дана действительность так, как она есть на самом деле. Суждение, которое лежит в области дискурсивного мышления, истинно, если оно оказывается в согласии с данными чувственного восприятия и интуиции разума. Критерия практики теория познания и логика Аристотеля не знают.

Таким образом, получается, что истина первоначально принадлежит единичным представлениям, доставляемым ощущениями и отдельным объектам интуиции разума, постигающей сущность вещей (и то и другое, по учению Аристотеля, не допускает ошибок), тогда как в области дискурсивного мышления, в которой имеют место и истина и ложь, истина является вторичной, производной. Таким образом, здесь у Аристотеля получается расхождение с его учением, что истина первоначально связана с суждением.

Суждение Аристотель обозначает термином «апофансис» (απόφανσιξ), который происходит от глагола αποφαίνω, что значит «обнаруживаю», «открываю», «выражаю». Согласно определению суждения, данному в сочинении «Об истолковании» (4—5, 17a 2—24), суждение есть высказывание о присущности или неприсущности чего-либо чему-либо и является особым видом речи, а именно такой речью, в которой находит свое выражение истина или ложь.

Аристотель говорит, что не всякая речь является суждением. Так, например, мольба не есть суждение, так как это такой вид речи, который не является ни истинным, ни ложным. Не являются суждениями и такие виды речи, как побуждение или вопрос. Но Аристотель идет еще дальше. По его мнению, строго говоря, не относятся к апофантической речи и так называемые гипотетические, т. е. условные, и разделительные суждения, поскольку в них определенно не высказывается присущность или неприсущность чего-либо чему-либо. Дело в том, что Аристотель понимал условные суждения как высказывания ex concessione, т. е. как условные допущения, в которых еще не выявлена точка зрения самого высказывающего их субъекта, как условное согласие ведущего спор со своим противником типа «допустим, что это так». Равным образом в разделительных суждениях нет вполне определенного отнесения к бытию, и потому для Аристотеля и они не принадлежат к апо-

фантической речи. Значит, по Аристотелю, только категорические суждения являются суждениями в собственном смысле слова, только к ним применим термин «апофансис».

Поскольку в таких суждениях о будущем, как, например, утверждение, что будет война, по Аристотелю, нет отнесения к бытию, так как будущее не есть еще действительность, то и такие высказывания о будущем являются лишь догадками, а не достоверными утверждениями, т. е. не являются апофантическими.

Это не значит, что Аристотель вообще отрицает всякую возможность истинных суждений, относящихся к будущему. Так как наряду с изменчивыми истинами, относящимися к определенному времени, Аристотель признавал и вечные абсолютные истины, то с его точки зрения могут быть и безусловно истинные суждения, имеющие силу и в отношении будущего. Так, в духе Аристотеля можно сказать, что дважды два всегда будет равно четырем, отношение диаметра к окружности всегда будет одним и тем же.

Что касается структуры суждения, то Аристотель в этом вопросе следует данному впервые Демокритом учению, что суждение состоит из «имени» и «глагола». Как и у Демокрита, под именем здесь понимается та часть суждения, которая относится к предмету, о котором идет речь, а термином «глагол» обозначается все то, что высказывается об этом предмете. Таким образом, Аристотель принимает демокритовское учение о субъектно-предикатной форме суждения; связка не выделяется им в качестве особой части суждения, а включается в предикат (в глагол).

В онтологическом аспекте подлежащее суждения мыслится Аристотелем как самый предмет реального мира, о котором что-либо высказывается, а сказуемое суждения — как выражение реальной присущности или неприсущности этому предмету тех или иных признаков.

В структурном отношении Аристотель проводит различие между двухчленными суждениями, в которых говорится о существовании или несуществовании того или иного предмета, и трехчленными суждениями, в которых предмету приписываются какие-либо признаки.

Аристотель подчеркивает, что, несмотря на сложный состав, всякое суждение представляет собой единую мысль.

По указанным выше причинам классификация суждений в логике Аристотеля охватывает только категорические суждения. Он делит их по трем основаниям: по качеству, количеству и модальности.

По качеству Аристотель делит суждения на утвердительные и отрицательные. Аристотель учит, что всякому утверждению противостоит соответствующее ему отрицание, отношение между ними называется противоречием. Условием наличия противоречия является адекватность утверждения и отрицания, т. е. такое условие, что в обоих суждениях — утвердительном и

отрицательном — должно говориться совершенно об одном и том же, в одно и то же время и в одном и том же отношении.

Применяя к суждениям закон противоречия и закон исключенного третьего, Аристотель устанавливает те положения, которые позже получили название логического квадрата, а именно: общеутвердительное и общеотрицательное суждения находятся в отношении противной (контрарной) противоположности, а отношение между общеутвердительным и частноотрицательным, равно как отношение между общеотрицательным и частноутвердительным суждениями есть отношение противоречащей (контрадикторной) противоположности. Различие между отношениями контрарности и контрадикторности впервые в истории логики установил Аристотель.

Что касается классификации суждений по количеству, то в «Первой Аналитике» Аристотель делит суждения на общие, частные и неопределенные, тогда как в сочинении «Об истолковании» дается иное деление: суждения делятся там на общие, частные и единичные, причем частные суждения понимаются в более широком смысле, чем в «Первой Аналитике», так как они охватывают собой и частные и неопределенные суждения «Первой Аналитики». В «Первой Аналитике» под частными суждениями понимаются суждения с кванторным словом «некоторые» в отличие от неопределенных суждений, не содержащих обозначения ни для общности, ни для частности. В сочинении же «Об истолковании» под частными суждениями понимаются все суждения, которые не являются ни общими, ни единичными.

В этой классификации Аристотеля существует неясность. Если частные суждения понимать в смысле «некоторые, а может быть и все *S* суть *P*», то нет никакого различия между ними и неопределенными суждениями, так как в тех и других остается невыясненным, идет ли речь только о некоторых, или, может быть, о всех *S*. Если же, исходя из определения частного суждения в «Первой Аналитике» как присущности или неприсущности того, что сказывается, некоторому или не всякому предмету, являющемуся подлежащим суждения, понимать частные суждения Аристотеля в смысле «только некоторые *S* суть *P*»,то получается еще большее затруднение. В таком случае, как отмечает Н. А. Васильев, окажутся неверными установленные Аристотелем частные модусы категорического силлогизма[8].

Суждения типа «только некоторые *S* суть *P*» получили название выделяющих суждений. Аристотелевская теория силлогизма безупречна лишь в том случае, если под частными суждениями «Первой Аналитики» понимать суждения типа «некоторые, а может быть и все *S* суть *P*». Особенности аристотелевского деления суждений по количеству, как правильно отмечает А. С. Ахманов[9], заключаются в том, что, по Аристотелю, общность и част-

---

[8] *Васильев Н. А.* О частных суждениях... Казань, 1910. С. 8.

[9] *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960. С. 57.

ность суждений есть элемент сказуемого, а не количества подлежащего. Строго говоря, то, что называется различием суждений по количеству, Аристотель понимает как различие в том, высказывается ли сказуемое о подлежащем общим или необщим образом, обо всем или не обо всем объеме подлежащего.

Третий вид деления суждений у Аристотеля — деление на суждения, говорящие о простом, необходимом и возможном бытии. Таким образом, в понимании модальности у Аристотеля на первый план выступает онтологическая точка зрения: деление по модальности есть деление по «степеням» бытия.

В основе этого деления лежит градуирование самого бытия. По Аристотелю, есть бытие возможное (то, что может быть и может не быть, но существование чего не является невозможным), действительное (существование отдельных вещей, область естественно происходящего, в котором имеет место сочетание необходимого и случайного) и необходимое (сущность вещей, находящая свое выражение в понятиях).

Таким образом, модальность суждений в логике Аристотеля не означает субъективной степени уверенности: возможность не тождественна вероятности, а необходимость не есть психологическая невозможность мыслить иначе. Но наряду с онтологической возможностью Аристотель применяет и понятие логической возможности (в смысле допустимости чего-либо). В последней части сочинения «Об истолковании» выясняется вопрос об отношениях противоречивости и противности между модальными суждениями. Результаты исследования он резюмирует в таблице, состоящей из восьми положительных и восьми отрицательных модальностей. Аристотель считает, что в модальных суждениях утверждение и отрицание относятся не к глаголу суждения, а к виду модальности (т. е. утверждается или отрицается возможность или невозможность, допустимость или недопустимость, необходимость или не-необходимость).

Оценивая учение Аристотеля о суждении, необходимо отметить, что и в этом учении сказывается то колебание между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, которое характерно для всей его философии. В понимании сущности суждения положительным у Аристотеля является отнесение содержания суждения к самой действительности. Это в основном материалистическое понимание сущности суждения, хотя сама концепция действительности у Аристотеля не свободна от идеалистических наслоений, особенно в том, что касается понимания отношения формы и содержания. Положительным является в теории суждения Аристотеля и то, что он понимает суждение как диалектическое единство анализа и синтеза. В вопросе об истинности суждений Аристотель, как было уже указано выше, впадает в противоречие, утверждая, что истина — только в суждении. Аристотель не только ошибается, но и противоречит самому себе, поскольку сам он признает истинность ощущений.

Истинность ощущений, являющихся более или менее точной копией действительности, есть одно из основных положений материализма. Для нас нет сомнения и в том, что не только суждения, но и понятия могут быть истинными или ложными в зависимости от того, верно или искаженно они отражают действительность. Метафизическое понимание отнесения к действительности, имеющего место в суждении, приводит Аристотеля к тому, что он ограничивает круг достоверных суждений одними лишь категорическими суждениями, отвергая познавательное значение других видов суждений и игнорируя все богатство и разнообразие.

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ

Присущее Аристотелю колебание между материализмом и объективным идеализмом, между диалектикой и метафизикой особенно сильно сказывается на его учении о понятии. Проблема понятия есть прежде всего проблема общего в его отношении к отдельному, а именно в решении этой проблемы Аристотель безнадежно запутался.

С одной стороны, Аристотель дает блестящую уничтожающую критику теории идей Платона и доказывает всю несостоятельность превращения общих понятий в самостоятельную сущность, существующую независимо от чувственного мира. В этой критике теории идей Платона Аристотель выступает как материалист, борющийся против идеализма.

Но Аристотель остановился на полпути. Отвергая учение Платона о самостоятельном существовании общих понятий в качестве субстанций, независимых от единичных вещей, чувственного мира, он все же признает их «вторичными субстанциями», являющимися сущностью всего реально существующего. Хотя Аристотель и не отрывает общее от единичного, считая общее существующим лишь в единичных вещах, однако вместе с тем он приписывает общему высшее совершенное бытие, которое является первичным по сравнению с бытием единичных вещей. Общее как сущность всего существующего, по учению Аристотеля, является необходимым, вечным и неизменным, тогда как единичные вещи случайны, преходящи и изменчивы.

Таким образом, колебание Аристотеля между материализмом и идеализмом приводит его к самопротиворечию: с одной стороны, вещи являются первыми субстанциями, с другой, высшее вечное совершенное бытие приписывается общим родовым понятиям. Общее существует только в единичных субстанциях, но оно действительно в более высоком смысле, чем последние, будучи сущностью всех единичных субстанций.

В философской системе Аристотеля царит иерархия понятий и всего сущего. Разделяя это учение Платона, Аристотель дает ему новое истолкование. Ход его мысли противоположен платоновскому. Тогда как для Платона чем выше понятие, тем оно совершеннее, тем больше полнота его бытия, в

то время как единичные вещи чувственного мира, являясь слабыми копиями идей, стоят на последнем месте по степени бытия, Аристотель, напротив, полноту бытия приписывает единичным субстанциям, и у него градуирование бытия находится в обратном отношении к общности понятия. Чем выше занимает понятие место на лестнице понятий и, следовательно, чем оно более общее, чем дальше оно отстоит от первой субстанции, тем беднее его содержание, тем меньше в нем бытия. Ближайшие виды более богаты содержанием, чем роды, а роды богаче содержанием, чем наивысшие общие понятия. Поднимаясь по лестнице понятий и удаляясь от единичных чувственно воспринимаемых вещей, мы приходим к понятиям, в которых все меньше и меньше бытия. С другой стороны, в противоположность этому, мысль Аристотеля идет и в обратном направлении. Он говорит, что общее есть и первое по природе и что именно оно является основанием бытия единичных вещей (это звучит уже совершенно по-платоновски).

Аристотель непоследователен, когда он, с одной стороны, признает только единичное субстанциональным, а общее существующим в нем, а с другой стороны, учит, что понятийное познание имеет своим предметом общее и что определение понятия дает знание сущности; так что с первой точки зрения единичное есть собственный предмет познания, тогда как со второй — не единичное как таковое, а, скорее, общее есть предмет науки.

Это противоречие Аристотель пытается разрешить путам различения двух значений категории субстанции: первой субстанции (единичные вещи) и второй субстанции (общей сущности).

Единичные вещи, по Аристотелю, представляют собой единство формы и материи, но в этом единстве примат принадлежит форме.

Форма есть сущность единичных вещей, их понятие, точнее, онтологический аспект понятия. В философской системе Аристотеля понятия являются «первыми по природе», а чувственное восприятие — «первым для нас». Познать сущность мы можем лишь на основе чувственного опыта, путем обобщения его данных.

Мысль Аристотеля тщетно бьется над проблемой понятия, ударяясь то в сторону материализма, то в сторону объективного идеализма, становясь то на путь эмпиризма, то на путь умозрения, то возвышаясь до диалектических догадок, то впадая в метафизику.

Буржуазные философы-идеалисты пытаются скрыть материалистические взгляды Аристотеля и выпячивают его идеализм. В. И. Ленин указывает, что в изложении философии Аристотеля у Гегеля «скрадены *все* пункты *колебаний* Аристотеля между идеализмом и материализмом»[10], в частности «все *скрадено*, чтó говорит против идеализма Платона...»[11]. Ленин

---

[10] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 258.
[11] Там же. С. 257.

отмечает, что Гегель прибегает ко всяческим идеалистическим подделкам и ухищрениям для того, чтобы подделать Аристотеля под идеалиста XVIII—XIX вв.[12]

Аналогичную позицию занимают историки философии и логики Целлер, Прантль и др. Так, например, И. Ремке с явной натяжкой утверждает, что Аристотель не преодолел трансцендентности общего, которая заключалась в теории идей Платона. Когда Аристотель критикует теорию идей Платона за то, что она принимает самостоятельное существование общих понятий и противопоставляет этому свой материалистический взгляд, что общее существует лишь во многих единичных вещах, то это, по Ремке, только одни «прекрасные слова», а на деле Аристотель продолжает по-платоновски мыслить общее трансцендентным по отношению к материи и единичным вещам. По мнению Ремке, общему (форме) в системе Аристотеля принадлежит полное совершенное бытие до того, как оно осуществляется в единичных вещах, ибо общее есть вечное бытие, временно осуществляющееся в единичных вещах. Противоречия, имеющиеся у Аристотеля в учении об общем, обусловленные его колебанием между материализмом и идеализмом, Ремке использовал для «подделки» Аристотеля под идеализм.

По учению Аристотеля, логический процесс, двигаясь от менее общих понятий к более общим, завершается так называемыми категориями. Исходным пунктом логического процесса обобщения являются разнообразные единичные данные чувственного восприятия, конечным же результатом этого логического процесса является определенное ограниченное число самых общих понятий, не сводимых ни друг к другу, ни к единому наивысшему понятию.

В сочинениях «Категории» и «Топика» дается таблица десяти категорий (возможно, по образцу пифагорейской таблицы). Однако Аристотель в отдельных случаях сокращает это число (исключаются обладание и положение в первой книге «Второй Аналитики» и в V книге «Метафизики»; в XIV книге «Метафизики» принимаются три категории: сущность, состояние и отношение).

Таблица десяти категорий дается в четвертой главе «Категорий», где говорится, что при употреблении слов вне предложения каждое слово обозначает или *сущность* (*субстанцию*), или *качество*, или *количество*, или *отношение*, или *место*, или *время*, или *положение*, или *обладание*, или *действие*, или *страдание*. Далее Аристотель поясняет примерами смысл каждой категории.

Так, человек или лошадь есть *субстанция*; величиной в два локтя — *количество*; белый — *качество*; двойной, половинный, большой — *отношение*; в Ликее, на площади — *место*; вчера — *время*; сидит, лежит — *положение*;

[12] См. там же. С. 262.

обут, вооружен — *обладание*; режет, жжет — *действие*; его жгут, его режут — *страдание*.

Как в учении о суждении, так и в учении о категориях Аристотель ищет логику в грамматике, стремясь извлечь логические формы из грамматических.

Согласно основному материалистическому положению логики Аристотеля, логические принципы, законы и формы мышления не создаются самим мышлением, не изобретаются, а открываются логикой в действительности. Это имеет силу и по отношению к категориям. Ввиду тесной связи мышления и языка логические категории являются запечатленными в языке, откуда и надо было их извлечь. Аристотель не дедуцирует категории, подобно Канту и Гегелю, а находит их путем анализа грамматических категорий, в которых логические категории заключаются в скрытом виде.

Основная мысль исследований Тренделенбурга[13], что по своему происхождению категории Аристотеля связаны с грамматическими отношениями и что они возникли из расчленения предложений, является правильной. Эту мысль оспаривали Риттер, Целлер и Шпенгель.

Суть их возражений сводится к тому, что объяснение, даваемое Тренделенбургом,— не в духе Аристотеля, так как история грамматики показывает, что части речи, с которыми сравниваются категории, были установлены после Аристотеля.

Ясно, что это возражение бьет мимо цели. Ведь оно не касается того, что именно изучение языка привело Аристотеля к открытию логических категорий. Не теория языка была для Аристотеля источником при создании его учения о категориях, а изучение самого языка. Но правильнее и точнее было бы сказать, что категории установлены Аристотелем через изучение грамматических отношений, а не выведены из последних. И хотя сам Аристотель ничего не говорит о происхождении своего учения о категориях, все же существует органическая связь между логическими категориями Аристотеля и грамматическими категориями. Кант в «Критике чистого разума» говорит, что категории Аристотеля «нахватаны», а Гегель в своих «Лекциях по истории философии» утверждает, что они представляют собой просто некое «собрание» (Sammlung).

Но упреки Канта и Гегеля в произвольности построения таблицы категорий у Аристотеля и в отсутствии в ней всякой системы несостоятельны хотя бы потому, что противопоставляемые аристотелевской таблица категорий Канта и саморазвитие категорий у Гегеля являются в большей мере произвольными, чем основанная на анализе языка система категорий Аристотеля. Последняя носит эмпирический характер, тогда как системы катего-

[13] Тренделенбургу принадлежат две работы о категориях: «De Aristotelis categoriis» (1833) и «Geschichte der Kategorienlehre» (1846).

рий Канта и Гегеля являются априорными. Притом и Кант и Гегель включают в свои системы главные категории Аристотеля: качество, количество, отношение, субстанцию.

Что касается самого термина «категории», то это слово у Аристотеля встречается в более широком и специальном смыслах. Во втором случае этот термин употребляется Аристотелем для обозначения предиката. Модальности (возможность, необходимость и т. д.) также иногда обозначаются выражением «категории». Стоики в грамматике предикативную часть предложения обозначали термином «категорема» (κατηγόρημα).

Тренделенбург в своей «Истории учения о категориях» говорит, что слово «категория» впервые у Аристотеля стало специальным для обозначения предикации в суждении и предложении. Бэн пишет, что термин «категории» был введен не с целью классификации вещей, но скорее для обобщения предикатов, анализа родов предикации. Он говорит, что Аристотель построил учение о категориях по следующему плану: имеется какая-либо единичная вещь, возникают вопросы: «Что мы можем высказать о ней в качестве предиката? Каков конечный анализ родов предикации?». Первоначальной целью Аристотеля, по мнению Бэна, было просто дать исчерпывающий перечень возможных предикатов о единичном предмете. Таким образом, по Бэну, учение Аристотеля о категориях представляет собою анализ основного значения процесса присоединения сказуемого к подлежащему. Дж. Ст. Милль придерживается такого же взгляда на смысл учения Аристотеля о категориях и при этом заявляет, что аристотелевские категории лишь в понимании схоластиков стали употреблять для классификации вещей.

Другие, напротив, выдвигают на первый план онтологическую природу категорий Аристотеля. Так, Целлер настаивает на том, что учение Аристотеля о категориях относится к онтологии — науке о сущем. Минто тоже утверждает об онтологическом характере категорий Аристотеля. Напротив, Тренделенбург требует строгого отграничения категорий Аристотеля от онтологических принципов. Он говорит, что путь, ведущий к категориям, открылся лишь с того времени, когда была поставлена проблема деления понятий и их размещения по родам, но Платон, тоже занимавшийся этой проблемой, дал мало для логического учения о категориях ввиду того, что у него общие понятия получили онтологическое значение, и только Аристотель явился подлинным создателем логического учения о категориях.

Большинство историков логики вслед за Тренделенбургом видит в категориях Аристотеля высшие родовые понятия и относит аристотелевское учение о категориях к логике, а не к онтологии. Этот взгляд, по нашему мнению, правилен, но при этом необходимо учитывать связь аристотелевского учения о категориях и с грамматикой, и с онтологией. Ввиду наличия этой связи отдельные исследователи обращают внимание на разные аспекты в ари-

стотелевском учении о категориях. Рассмотрим точку зрения Брентано, которая сводится к следующим положениям.

Категории Аристотеля суть различные значения бытия, наивысшие роды сущего. Категории — наивысшие предикаты первой субстанции и различаются они по их отношению к первой субстанции. Это и есть принцип деления в классификации категорий. Категории различаются способами предикации. Число и различие того, что предицируется о первой субстанции, равно числу и различию категорий. Одно и то же понятие не может прямо попадать под две различные категории. Но различие категорий не есть необходимо реальное различие. Сам Аристотель дает примеры, показывающие возможность реального тождества вещей, принадлежащих к разным категориям.

Брентано полагает, что возможно дедуктивное доказательство деления категорий у Аристотеля (по различию способов существования их в первой субстанции). Это дедуцирование категорий должно начинаться с различения между субстанцией и акциденцией. Последнюю можно разделить на абсолютные акциденции и отношения, абсолютные акциденции в свою очередь можно разделить на виды и подвиды, но это значит редуцировать одни категории к другим. Но тогда все категории уже не являются самыми высшими родами, а представляют собой лестницу из пяти различных степеней общности, причем наивысшей общностью обладает категория «бытие», следующую степень общности имеют категории «субстанция» и «акциденция». Подобную редукцию одних категорий к другим Прантль находит у самого Аристотеля. По этому поводу Брандис замечает, что такая редукция разрушает все учение о категориях.

Надо думать, что все попытки дедуцирования категорий Аристотеля не принадлежат ему самому, а являются плодом собственного измышления позднейших авторов.

Рассмотрев основные взгляды на учение о категориях Аристотеля, выскажем свое мнение.

Исходя из положения, что понятие, образующее предикат в суждении, по своему объему шире, чем субъект суждения, Аристотель в целях отыскания самых общих понятий изучает роды сказуемых. Установление родов сказуемых в суждении приводит в сущности к установлению классификации суждений еще по одному основанию — по роду сказуемых. В этом заключается вклад в теорию суждения, вносимый учением о категориях. Но непосредственной основной задачей аристотелевского учения о категориях является нахождение системы наивысших понятий. А поскольку логика Аристотеля есть, как указывает В. И. Ленин, в своей основе объективная логика, то самые высшие понятия логики являются также наивысшими родами всего существующего.

Поскольку Аристотель впадает в объективный идеализм, для которого нет различия между бытием и мышлением, у него наивысшие понятия и наивысшие роды бытия совпадают.

Для Аристотеля, как и для Платона, наука есть система понятий, причем, по мнению обоих этих мыслителей, все понятия образуют определенную иерархию, в которой каждое отдельное понятие занимает определенное, строго фиксированное место. По учению Платона и Аристотеля, понятия вечны и неизменны, они находятся в неизменном отношении между собой. Это отношение есть отношение субординации, подчиненности менее общих понятий более общим. Низшие (менее общие) понятия зависят от высшего (более общего) понятия. С этой точки зрения истинное суждение рассматривается Аристотелем как подчинение понятий — устанавливается подчинение субъекта предикату; в суждении субъект является низшим понятием, а предикат высшим. С этой точки зрения для Аристотеля суждение представляет собой в известном смысле включение менее общего понятия в более общее.

На вершине иерархии понятий, по учению Аристотеля, находятся наивысшие, самые общие понятия — категории. Под категории можно подвести все остальные понятия. В отношении же к суждениям они суть наивысшие роды сказуемого. Именно эта сторона их открывает путь для выяснения системы категорий у Аристотеля. Категории также выступают и в качестве наивысших родов бытия. Однако они у него не охватывают все роды бытия: в таблицу категорий, например, не входят модальности бытия.

Вопрос о том, насколько оригинален Аристотель в своем учении о категориях, спорен. Если Тренделенбург находит у предшественников Аристотеля только наметки этого учения, то А. Герке в статье «Происхождение аристотелевских категорий»[14] защищает положение о «платоновском происхождении категорий», что еще раньше было высказано Валентином Розе. Действительно, у предшественников Аристотеля, главным образом у Платона, встречается большинство тех абстрактных понятий, которые вошли в таблицу категорий Аристотеля, однако учение Аристотеля о категориях является вполне оригинальным. Нельзя говорить о платоновском происхождении учения Аристотеля о категориях, потому что в основе своей это учение направлено против учения Платона.

По мнению Герке, приписываемое Аристотелю учение о категориях было выработано в Академии Платона, и Аристотель приводит это учение уже в одном из самых ранних своих произведений — в «Топике». Аристотель, по мнению Герке, использовал платоновское учение о категориях в целях критики платоновского учения об идеях. Так, в «Никомаховой этике» Аристотель открывает внутреннее противоречие в одинаковом отнесении к катего-

[14] *Gerke A.* Archiv für Gescichte der Philosophie. Bd. IV.

риям понятий «субстанция» и «отношение», поскольку субстанции присуще первичное бытие, а отношению — вторичное, производное. Далее Герке ссылается на критику Аристотелем Платона, учившего, что идея относится исключительно к первой категории (субстанция). Против этого Аристотель говорит, что идеи могут подпадать под различные категории. Так, прежде всего идея блага подходит под разные категории: благо в себе есть субстанция; благо как добродетель есть качество; благо как симметрия есть количество; благо как польза есть отношение и т. д.

Отсюда получается несостоятельность теории идей для тех, кто принимал учение о категориях как отличающихся друг от друга обособленных родах. Но субстанция, качество, количество, время и место уже в платоновских диалогах трактовались как наивысшие понятия. И вот Аристотель, по мнению Герке, нападает на Платона при помощи его же собственного оружия: он разрушает платоновскую теорию идей платоновским учением о категориях. Герке полагает даже, что у Платона учение о категориях было выработано раньше его теории идей. Непонятно, пишет Герке, как мог мыслитель между наивысшими понятиями, которые не допускают никакого высшего единства, поместить такие пары соотносимых понятий, как пассивность и активность, положение и обладание. Ведь ясно, что над этими парами понятий должно предполагаться одно высшее понятие. Это можно объяснить, думает Герке, только тем, что Платон при составлении своего учения о категориях не избежал влияния пифагорейской школы (пифагорейской таблицы 10 противоположностей).

Герке говорит, что Аристотель, принимавший в «Топике» десять категорий платоновской школы, позже отказался от некоторых из них. В конечном итоге Герке присоединяется к мнению Прантля, Шпенгеля, Боница и Розе, что сочинение «Категории» не могло принадлежать Аристотелю и что оно является подложным. Герке говорит, что Аристотель не внес абсолютно ничего в разработку учения о категориях. Герке игнорирует ту новую постановку вопроса о категориях, которая была дана Аристотелем, и не замечает той борьбы против платонизма, которой проникнуто аристотелевское учение о категориях. Сопоставляя учение о категориях Аристотеля и Платона, мы приходим к следующим выводам.

Учение Платона о категориях было стройной системой, строго выдержанной в духе объективного идеализма. Оно являлось последовательным развитием платоновского реализма, с точки зрения которого более общее, более высшее понятие обладает большей полнотой реальности, более совершенным бытием. Система категорий Платона является всеобъемлющей, охватывающей все существующее и включающей в себя все понятия.

Учение Аристотеля опровергает эту систему. Так как бытием в собственном смысле обладают единичные вещи, то платоновская лестница бытия превращается в свою противоположность.

Но учение Аристотеля раздирается внутренними противоречиями, поскольку оно не проводит до конца материалистической точки зрения. Противоречивость в решении вопроса об отношении общего и единичного особенно выявляется, когда мы переходим к рассмотрению конкретного развития Аристотелем учения об отдельных категориях. Во главе категорий стоит категория субстанции, занимающая первое место в таблице категорий.

Аристотель проводит существенное различие между суждениями, в которых высказываются о субстанциях их виды и роды, и суждениями, в которых предикаты относятся к остальным категориям. В первых суждениях высказывается о субстанциях их сущность, в остальных — акциденции. Это различие Аристотель характеризует таким образом: в первом случае высказывается имя и понятие, во втором — только имя, но не понятие в собственном смысле.

Первая субстанция — субстанция в собственном смысле слова — определяется Аристотелем отрицательно, как то, что никогда не может быть предикатом, а бывает только субъектом, о котором высказываются всевозможные предикаты. Вторые же субстанции (общее, родовое и видовое, представляющее сущность первых субстанций) могут быть и субъектами и предикатами в суждении.

О первых субстанциях Аристотель говорит, что они могут принимать в себя противоположности. Отдельный человек может становиться то хорошим, то дурным, то белым, то черным, то теплым, то холодным. Первая субстанция — это постоянное в изменении.

Кроме первой субстанции, все остальные категории (а также вторые субстанции) не существуют самостоятельно. Они реально существуют в первых субстанциях и абстрагируются от них в нашем познающем мышлении.

Образование понятий Аристотель мыслит как процесс абстрагирования, который отвлекает общее, содержащееся во многих сходных предметах. Этот процесс абстракции состоит, так сказать, в вылущивании общего из единичного, в котором оно объективно содержится.

Общее есть объективно существующая реальность (форма материи), а не создание человеческого мышления или разума, которые могут только познавать эту объективную реальность, интуитивно ее созерцая.

Первая категория — это, во-первых, субстанция как самостоятельно существующая вещь и, во-вторых, сущность, или понятие в узком смысле. То, что в вещах имеется, кроме сущности, — акциденции, которые или необходимо связаны с сущностью, или не имеют необходимой связи с ней, т. е. случайны.

Аристотель стремится резко отграничить первую категорию от остальных. В отличие от первой категории (субстанции), все остальные категории являются акциденциями (а о категории отношения можно сказать, что она есть акциденция акциденций).

Однако ко второй субстанции не подходит характеристика субстанции как того, что существует самостоятельно само по себе и не находится ни в чем другом.

Роды и виды единичных субстанций Аристотель не считает качественной характеристикой единичных вещей, но придает им относительную субстанциальность (тут у него уклон к идеализму). Отличая эти вторые субстанции от категории качества, Аристотель говорит, что качество может принадлежать вещи в большей или меньшей степени, а род или вид могут или принадлежать ей или не принадлежать, тут различия по степени быть не может.

Тренделенбург остроумно замечает по этому поводу, что если качество имеет степени, то это можно распространить и на род и вид. Так, если взять пример вида у Аристотеля: «Человек есть разумное животное» — и сопоставить его с шримером качества: «Человек — бел»,— то никакого различия в указанном отношении не будет. Ведь люди бывают и более и менее разумными, подобно тому как тело бывает более и менее белым. Если субстанция как таковая не допускает никакой градации по степеням, то вторые субстанции не являются субстанциями, а скорее должны быть включены в категорию качества.

При рассмотрении категории субстанции необходимо отметить следующий существенный пункт расхождения Аристотеля с Платоном. У Платона бытие (сущее) понимается как субстанция, а по учению Аристотеля бытие вовсе не есть субстанция, а только всеобщий предикат. Бытие у Аристотеля проходит по всем категориям, не относясь к категории субстанции.

У Аристотеля понятие бытия лишено всякого содержания, все есть бытие. Возвышаясь над всеми определениями, оно само по себе есть ничто, его содержание пусто.

Возражая против признания сущего субстанцией, Аристотель говорит, что так как сущее может быть высказано обо всем (обо всем можно сказать, что оно так или иначе существует), то все стало бы субстанцией.

Категории у Аристотеля называются «категориями сущего». Они представляют собой различные определенности бытия. Но не все определенности бытия суть категории. Например, движение и изменение не являются у Аристотеля категориями.

Аристотель различает троякого рода бытие: 1) то, о чем высказывается в суждениях как об истинном в отличие от ложного (небытия); 2) бытие со стороны его развития от возможного к действительному и 3) бытие, как оно выражается разными категориями.

Понимая категории как самые высшие роды, которые не имеют над собой ничего высшего и не могут быть выведены из одного наивысшего, Аристотель полемизирует с Платоном, который над всеми понятиями ставил единое наивысшее — идею блага.

Аристотель показывает, что благо имеет много разных значений и в каждой категории оно определяется на особый лад. Каждая категория имеет свой масштаб, свою меру, которой она определяет все, входящее в нее.

Категории, по учению Аристотеля, не могут превращаться ни друг в друга, ни во что-нибудь более общее.

Учение Аристотеля о категориях возникло в борьбе против идеализма Платона, но суть расхождения Аристотеля с Платоном в данном вопросе часто истолковывалась неправильно.

Так, Аристотеля ошибочно считали родоначальником средневекового номинализма, признававшего понятия чисто субъективными образованиями и отрицавшего реальность общего. На самом же деле Аристотель признает реальность общего и видит в понятиях выражение этого общего. Если для номиналистов «универсалии — после вещи» (universalia post rem), а для реалистов «универсалии — раньше вещи» (universalia ante rem), то для Аристотеля универсалии находятся в самих вещах (universalia in re).

Для правильного понимания позиции Аристотеля в вопросе об универсалиях и в борьбе номинализма с реализмом следует выяснить, что понимает Аристотель под понятием.

Аристотель различает понятие в широком смысле (понятие, как то общее, что присуще всем предметам данного рода или вида) и понятие в узком смысле, которое обозначает сущность вещей. В самом узком смысле понятие у Аристотеля есть то, что раскрывает сущность единичных вещей как первых субстанций, и в этом значении понятия относятся только ко вторым субстанциям. Сущность есть прежде всего сущность единичных вещей, она раскрывает, что такое есть по своей природе та или иная единичная вещь. Но вопрос о сущности может быть поставлен не только относительно первых субстанций — единичных вещей.

Если мы имеем понятие о людях, что они суть разумные животные, то законно поставить вопрос: а что такое есть животное, какова его сущность? Таким образом, от сущности первых субстанций мы переходим к сущности этой сущности и т. д. В этом более широком смысле область понятий охватывает все, что относится к первой категории, включая все роды и виды, входящие в первую категорию.

Но и этим область понятий не исчерпывается. Об отношении рода и вида можно говорить не только относительно первой категории (категории субстанции), но и относительно всех остальных. Может быть поставлен вопрос, что такое «белое», в чем его сущность, и мы получим его определение: «белое» есть цвет, имеющий такое-то видовое различие, отличающее его от всех остальных цветов. Оно относится к категории качества. Возьмем некоторое отношение, например пропорцию. Поставим вопрос, что такое пропорция, в чем ее сущность? Ответом должно быть определение пропорции, т. е. понятие о пропорции.

Таким образом, сфера понятий расширяется, она охватывает все категории. Отличая понятие в узком смысле от этого более широкого значения термина «понятие», Аристотель говорит, что во втором случае мы имеем слово и понятие, а в первом — имя, но не понятие. Если же это понимать в том смысле, что в области всех категорий (кроме первой) мы имеем лишь слова, не выражающие никаких понятий, то мы должны были бы приписать Аристотелю отрицание возможности познавать количество, качество, отношения, т. е. отрицание математических наук, изучающих количество, отрицание физики и психологии, изучающих такие качества, как цвет, звук и т. д. Разумеется, и это колебание Аристотеля между узким и широким пониманиями понятия обусловлено его колебанием между материализмом и идеализмом.

Резюмируя все сказанное выше, можно смысл аристотелевского учения о категориях охарактеризовать следующим образом.

Категории у Аристотеля сперва употребляются для классификации родов сказуемого в предложении, далее для классификации слов вне предложения, затем для классификации понятий и наконец для классификации родов самого бытия.

Термин «категория» Аристотель употребляет иногда в широком смысле для обозначения относительно общего, а не самого общего; так, у него именуются категориями длина и ширина, число, цвет и т. д. В учении о категориях речь идет об узком техническом значении термина «категория», прежде всего о наивысших родах сказуемого. По учению Аристотеля, должны быть самые последние субъекты суждения, которые сами уже не могут быть предикатами, и должны быть самые последние предикаты, которые сами уже не могут быть субъектами предложений. Последними субъектами являются первые субстанции, последними предикатами — категории. Все остальное может в предложении выступать и в качестве субъекта и в качестве предиката.

Поскольку учение Аристотеля о категориях исходит из установления родов сказуемого в предложении, оно находится в тесной связи с грамматикой.

Соответствие категорий Аристотеля с частями речи, впервые установленными в школе стоиков, можно показать в таблице.

Категории	Части речи
1. Субстанция	1. Имя существительное
2. Качество	2. Имя прилагательное
3. Количество	3. Числительное
4. Отношение	4. Сравнительная степень прилагательных и причастий
5—6. Место и время	5—6. Наречия места и времени
7—8. Действие и страдание	7—8. Глаголы; действительный и страдательный залоги
9. Положение	9. Непереходные глаголы
10. Обладание	10. Особенность перфекта страдательного залога в греческом языке

Система категорий Аристотеля имеет своей целью прежде всего выяснить, что может быть высказано о первой субстанции — единичной вещи, с каких точек зрения ее можно рассматривать. Каждая единичная вещь соединяет в себе все роды бытия, которые поэтому и могут о ней высказываться. Каждая единичная вещь (первая субстанция) имеет прежде всего свою сущность — свой род (вторая субстанция); она имеет определенную величину (количество), принадлежащие ей внутренние свойства (качество), находится в определенном отношении к другим вещам (отношение), в определенном месте (где?) и в определенном времени (когда?), она действует на другие вещи и сама испытывает действие с их стороны (действие и страдание), изменяется в своем состоянии — положении и обладании (в том, что у нее есть в данное время).

В научной литературе велся спор, к какой области знания следует отнести аристотелевское учение о категориях: к логике или метафизике (т. е. к онтологии).

В средние века учение Аристотеля о категориях трактовалось преимущественно в онтологическом плане. В домарксистской философии учение о категориях разрабатывалось главным образом тремя мыслителями — Аристотелем, Кантом и Гегелем, причем Кант трактовал категории в плане теории познания (в «Критике чистого разума»), а Гегель — в плане диалектического развития абсолютной идеи.

У Аристотеля категории имеют и грамматический, и логический, и онтологический аспекты. В грамматическом аспекте категории суть элементы предложения. Они — изолированные слова, взятые вне предложения, но по своему происхождению связанные с ним. Но поскольку, по учению Аристотеля, предложение (суждение) выражает связи самой действительности, категории суть определенности самого бытия. Все эти определенности объективно существуют, но они существуют не самостоятельно (кроме первых субстанций), а как определенности единичных вещей. Во множественности вещей имеется общая определенность, которая, существуя объективно, выступает в нашем мышлении в виде общих понятий. Самыми общими понятиями являются категории.

Все предметы нашего мышления подпадают под одну какую-либо из десяти категорий.

Таков смысл учения Аристотеля о категориях. Критика, которая имела место в отношении аристотелевской системы категорий, сводится к следующим моментам: 1) недостатки самого основания деления; 2) внешний характер этого основания; 3) отсутствие связи учения о категориях с учением о четырех причинах вещей (материальной, действующей, формальной и целевой), в которых следовало бы Аристотелю искать корни категорий; 4) недостаток непрерывности в делении; 5) объединение первой и второй субстанций в одной категории; 6) неравенство категорий по их значению; 7) непол-

нота в перечислении категорий; 8) нечеткость отдельных категорий, вследствие чего одно и то же понятие иногда может быть подведено под две разные категории.

Основание деления Кант и Гегель рассматривали как главный недостаток аристотелевской классификации категорий. Тренделенбург отмечал отсутствие единства основания деления. Ставился вопрос, нельзя ли подчинить некоторые категории другим и, таким образом, не считать их категориями. С другой стороны, ставился вопрос, не следует ли к таблице Аристотеля прибавить еще другие категории, например возможность и действительность. В частности, о неполноте аристотелевской таблицы категорий говорил Плотин. Понимая ее как перечень наивысших родов всего существующего, Плотин указывал, что бог Аристотеля не подойдет ни под одну из категорий.

Это и в самом деле так. Первая категория аристотелевской таблицы — субстанция, причем Аристотель проводит различие между первыми субстанциями (ими являются единичные вещи, состоящие из формы и материи, которые в суждениях могут выступить только в роли субъекта, но не предиката) и вторыми субстанциями — видовыми и родовыми понятиями. Но бог Аристотеля не является ни перовой, ни второй субстанцией. Дело в том, что учение Аристотеля о категориях исходит из материалистической концепции и, будучи направленным против идеализма Платона, признает первыми субстанциями единичные вещи материального мира. Впадая в противоречие с этим основным положением своей философии, Аристотель принимает существование бога, который, по его учению, является чистой формой без материи, формой форм, «мышлением мышления». Бог в философской системе Аристотеля является инородным существом, нарушающим ее цельность и последовательность. В. И. Ленин пишет: «Аристотель *так* жалко выводит бога *против* материалиста Левкиппа и идеалиста Платона»[15].

Тренделенбург доказывает, что порядок, в котором расположены первые четыре категории в аристотелевской таблице, обоснован. В основе здесь лежит точка зрения «первого по природе». Непосредственно за категорией субстанции стоит категория количества. Под количественной стороной вещи Аристотель понимает делимость и измеримость вещи. Количественная сторона вещи заключается в том, что вещь есть целое, состоящее из частей. Число является основным определением количества. Величину Аристотель делит на прерывную и непрерывную. Примером прерывной величины является число, примерами непрерывной — линия, геометрическое тело.

Аристотель говорит, что прерывная величина — первая по природе в сравнении с непрерывной, так как ее понятие является более общим и более абстрактным. Поэтому Аристотель арифметику ставит на первое место, раньше геометрии.

---

[15] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 255.

Уже Симплиций ставил вопрос, почему Аристотель время и пространство не подчиняет категории количества, а выделяет их в самостоятельные категории. Эти категории (как роды того, что высказывается о субстанциях) рассматриваются не просто как исчисляемые и измеряемые величины, а как конкретные определения вещей, т. е. пространство в таблице категорий рассматривается как «место» вещи, находящееся в определенном отношении к лежащим вокруг него «местам», и точно так же время рассматривается как определенный временной момент существования вещи в отношении к прошлому, настоящему и будущему. Таким образом, здесь речь идет о времени и пространстве не как об абстрактных математических понятиях, но о конкретном времени и пространстве как необходимых условиях существования отдельных вещей.

Что касается категории качества, то она, как и категория количества, берется в специальном более узком значении. Если говорить о качестве в широком смысле, то роды и виды, относимые к первой категории (к субстанции), тоже характеризуют единичные вещи с их качественной стороны. Категория качества имеет в виду понятие качества в более узком смысле; именно — качественное отличие данной вещи от других, а не ту ее сущность, которая является для данной вещи общей со многими другими вещами. В этом отличие категории качества от второй субстанции (сущности вещи, рода и вида).

В категорию отношения Аристотель включает отношения между числами (арифметические и геометрические отношения), отношение того, что измерено, к мере и отношение производящей силы к своему результату. Отношение имеется там, где что-либо соотнесено с чем-либо другим; например, одно есть половина другого или вдвое больше его.

Аристотель строго отличает отношение от субстанции. Так, понятие «раб», по Аристотелю, должно быть понимаемо как субстанция, хотя в основе этого понятия лежит отношение раба к рабовладельцу, собственностью которого он является. Равным образом вещь, которая стоит к чему-либо в отношении части к целому, должна рассматриваться как субстанция. Аристотель указывает, что все релятивное имеет свой коррелят и что соотносящиеся между собой понятия таковы, что они могут существовать только вместе и с уничтожением одного исчезает и его коррелят. Так, например, понятия «раб» и «рабовладелец», «двойное» и «половина» неразрывно связаны между собой.

Симплиций обсуждал вопрос, почему у Аристотеля действие и страдание даны как особые категории, а не подводятся под категорию отношения, поскольку это соотносительные понятия, которые предполагают друг друга. Симплиций доказывает, что в системе категорий Аристотеля действие и страдание берутся каждое само по себе, безотносительно друг к другу.

Уже в перипатетической школе возник большой спор относительно понятия движения. Сам Аристотель подводил движение под категорию коли-

чества, рассматривая движение как путь, который пробегает тело. Это вызвало возражения со стороны некоторых перипатетиков, которые утверждали, что движение не согласуемо с категорией количества, ибо последнее есть нечто покоящееся. Александр Афродизийский склонялся к тому, чтобы включить движение в категорию качества. Другие включали движение в категорию отношения, различая в движении начало, конец и направление, которые стоят в определенном отношении друг к другу в процессе движения тел. Теофраст относил движение ко всем категориям, признавая тем самым всеобщность движения. Так, приведение чего-либо в движение рассматривалось как относящееся к категории действия, а быть приводимым в движение — как относящееся к категории страдания. Перипатетик Евдем признал движение особой категорией, которая должна быть включена в аристотелевскую таблицу. Таким образом, в перипатетической школе взгляды на понятие движения разделились.

Подводя итоги критике, которой подвергалось учение Аристотеля о категориях, можно оказать, что в его учении о категориях нащупывается основная руководящая идея, которая служит основанием деления в классификации категорий и которой определяется порядок их расположения. Основанием деления служит иерархия родов сущего и понятий с точки зрения их отношения к первой субстанции. Система и порядок таковы. На первом месте стоит субстанция, ее виды и роды, затем присущие ей самой количество и качество, затем отношение, т. е. те свойства, которые вещь приобретает, становясь в то или иное отношение к другим вещам. Далее идут внешние условия существования единичных вещей — место и время и, наконец, понятия, выражающие изменения вещей и вытекающие из этих изменений состояния.

Таблицу категорий Аристотеля, однако, нельзя признать полной. Неполнота таблицы категорий приводит к тому, что в самой философской системе Аристотеля появляются новые категории, которые или стоят рядом с категориями таблицы, или над ними.

Категории не охватывают всех значений бытия. Так, не причисляются к категориям: форма и материя, четыре причины, возможность и действительность. К тем различиям бытия, которые выражаются категориями, у Аристотеля прибавляется различие истинного (как бытия) и ложного (как небытия), различие возможности и действительности. По Аристотелю, эти понятия не могут быть включены в таблицу категорий ввиду того, что они подходят под разные категории.

С другой стороны, в таблице категорий Аристотеля имеются и лишние члены. Она искусственно подогнана под священное пифагорейское число 10. Сам Аристотель, по-видимому, осознал это и иногда опускал то те, то другие категории. В качестве самостоятельных категорий фигурируют и такие, которые могут быть подведены под другие. Так, под категорию отношения подойдут некоторые из следующих за ней категорий.

Недостатком системы категорий Аристотеля является и то, что в ней нет четкого разграничения области значений отдельных категорий, так что те или иные понятия можно подвести и под одну и под другую категорию. Особенно это относится к категориям действия и страдания. Многое одновременно подходит под обе эти категории, поскольку то, что действует, тем самым и само испытывает действие (имеется в виду случай взаимодействия).

Учение о категориях применяется Аристотелем для решения отдельных вопросов логики, онтологии, физики, этики.

Одно из применений учения о категориях в логике заключается в том, что оно служит для различения омонимов. Категории дают нам возможность судить о тождестве и различии омонимных понятий. В силлогистике Аристотеля его учение о категориях не находит применения. В метафизике Аристотель использовал учение о категориях для различения разных значений бытия, для того, чтобы выделить бытие в метафизическом смысле; в физике — для различения трех видов движения.

Наряду с установлением родов сказуемых в качестве категорий Аристотель в «Топике» дает еще другое деление сказуемых, которое получило позже название учения о предикабилиях. Соответственно этому делению сказуемое может быть: 1) определением, выражающим сущность предмета, о котором идет речь в суждении, отвечающим на вопрос, что именно есть данный предмет по своей сущности; 2) собственным признаком, характеризующим исключительно данный предмет, хотя и не выражающим его сущности; 3) родом, одним из видов которого является субъект суждения; 4) случайным признаком, не связанным с сущностью предмета. Эти четыре вида сказуемых проходят через все категории. Но если первый их вид, «определение», выражающий «сущность» вещи, возможен во всякой категории, то, следовательно, в этом случае термин «сущность» употребляется в другом значении, чем то, которое он имел в учении о категориях, где сущность фигурировала только в первой категории в качестве второй субстанции.

Говоря об отношении между сказуемым и подлежащим суждения, Аристотель отмечает, что оно бывает двоякого рода: либо подлежащее и сказуемое просто обратимы (без изменения количества), либо они не допускают простого обращения. В первом случае, когда подлежащее и сказуемое равны по объему, сказуемое может быть или определением, или собственным признаком. Во втором случае сказуемое бывает или родом, являющимся частью определения, или просто случайным признаком.

Впоследствии Порфирий в своем учении о предикабилиях к четырем аристотелевским прибавил еще одну — «вид». Но вид не может предицироваться в категорическом суждении, он может быть сказуемым только в разделительном суждении. Учение Порфирия о предикабилиях изменило само понимание предикабилий, которое стало классификацией признаков предмета.

Понятие «собственный признак» разъясняется в «Топике» следующим образом. В отличие от дефиниции, собственный признак ограничивается тем, что принадлежит исключительно данному субъекту суждения. Но эта исключительная принадлежность данному субъекту делает возможным замену субъекта этим его собственным признаком. Так, например, собственные признаки человека: обладание речью, способность заниматься искусством и наукой, а так как все это — отличительные черты человека, то можно поставить их на место понятия «человек». В этом отношении понятия «человек» и «существо, обладающее речью» равнозначны. Но эти собственные признаки не составляют сущности человека, а лишь вытекают из нее.

В «Топике» Аристотель дает правила определения, нарушение которых приводит к ошибкам в определении. Указывая, что целью последнего является раскрытие сущности определяемого предмета, Аристотель формулирует те правила определения, которые стали прочным достоянием формальной логики. Эти правила требуют, чтобы определение было ясным, не заключающим в себе двусмысленных слов и метафор, непонятных или малопонятных выражений, чтобы оно не было ни слишком широким, ни слишком узким, чтобы оно не было отрицательным (за исключением случаев, когда определяемое понятие само по своей природе таково, что иначе оно не может быть определено). Аристотель дает формулировку определения через ближайший род и видовое различие.

Аристотель разработал также учение о логическом делении родов на виды. В его логике содержится и учение об отношениях между понятиями. Прежде всего Аристотель изучает отношение между понятиями по их объему. Он говорит, что отношение между понятиями по степени общности имеет место только между понятиями, принадлежащими к одной и той же категории. Внутри каждой категории существует иерархия понятий, которые находятся между собой в отношении подчинения, причем низшие понятия относятся к высшим, как виды к родам. Аристотель устанавливает то отношение между объемом и содержанием высших и низших понятий, которое в формальной логике получило название закона обратного отношения между объемами и содержаниями понятий.

Характеризуя отношения между понятиями, Аристотель говорит, что понятия, подчиненные одному и тому же родовому понятию, являются тождественными по роду и подобным же образом понятия, подчиненные одному и тому же виду, являются тождественными по виду.

Аристотель устанавливает и другие виды отношений между понятиями: понятия, из которых одно является простым отрицанием другого (*А* и не-*А*), находятся в отношении противоречащей противоположности, а понятия, принадлежащие к одному и тому же роду и наиболее отличные друг от друга, находятся в отношении противной противоположности.

Аристотель говорит еще о двух видах противоположности понятий — о противоположностях между соотносительными понятиями и между обладанием и лишением. Отношение противоположности между соотносительными понятиями имеет место среди понятий, относящихся к категории отношения (таково, например, отношение между понятиями «двойное» и «половина»). Противоположностью между лишением и обладанием является противоположность между отсутствием определенной формы и наличием ее. Материя, пребывая одной и той же, принимает различные формы. Так, человек из необразованного становится образованным.

Понятие «необразованный» есть лишение по отношению к понятию «образованный», оно выражает не-бытие, отсутствие образованности.

Таким образом, отношение между обладанием и лишением есть отношение между положительным и отрицательным понятиями. Лишение обозначает ту форму, которой еще нет у материального субстрата, но которую он в дальнейшем принимает. Тогда лишение сменяется обладанием формой.

Лишение является реальной противоположностью, находящей свое отражение в логическом отрицании. Не всякое лишение может быть заменено обладанием. Так, не всякая болезнь излечима, не всегда возможно выздоровление. Аристотель признает особую область явлений, обозначаемую термином «лишение». Бизье находит, что понятие «лишение» в смысле диалектического отрицания стало у Гегеля движущим принципом развития, но у самого Аристотеля оно этой роли не играет, поскольку он принимает в качестве перводвигателя бога. По мнению Александра Афродизийского, понятие «лишение» относится к категории качества.

УЧЕНИЕ ОБ УМОЗАКЛЮЧЕНИИ

Так называемые непосредственные умозаключения, именуемые также преобразованиями суждений, рассматриваются Аристотелем лишь как вспомогательные логические приемы. У Аристотеля нет теории непосредственных умозаключений, но для обоснования некоторых модусов второй и третьей фигур категорического силлогизма и для учения о предикабилиях он устанавливает правила обращения (конверсии) суждений. Уже Платоном было сделано наблюдение, что общеутвердительные суждения обратимы с изменением количества.

Аристотель устанавливает, что общеотрицательные и частноутвердительные суждения при обращении остаются общеотрицательными и частноутвердительными, общеутвердительные же суждения обратимы с переменой количества, т. е. становятся частноутвердительными, а частноотрицательные суждения вовсе необратимы. Своеобразие обращения модальных суждений возможности, по Аристотелю, заключается в том, что общеотрицательные суждения о возможности необратимы, а частноотрицательные — обратимы.

Силлогизмом Аристотель называет такое умозаключение, в котором из данных суждений с необходимостью, вытекает новое суждение, отличное от данных. Суждения, входящие в умозаключение в качестве посылок, Аристотель строит таким образом, что в отличие от последующей школьной логики у него на первом месте стоит сказуемое, а на втором подлежащее суждения. У него посылка имеет следующую форму: «*А* присуще *В*» или «*В* содержится в *А*».

Категорический силлогизм Аристотель называет «силлогизмом через средний термин», и только этому силлогизму он приписывает строго доказательную силу.

Пусть нам надо построить какое-нибудь прямое доказательство того, что *А* присуще *В* («*В* есть *А*») или того, что *А* не присуще *В* («*В* не есть *А*»). Для доказательства необходимо вывести его силлогистически, а для этого в качестве основания необходимо взять какое-либо суждение. Разумеется, этим основанием не может быть само суждение «*В* есть *А*» или «*В* не есть *А*». Следовательно, предпосылаемое в качестве основания суждение должно быть суждением «*С* есть *А*». Но из одной этой посылки еще не получается никакого вывода. К ней необходимо прибавить еще одно суждение, которое приписывает либо *С* как предикат другому субъекту, либо *С* как субъекту другой предикат. Только в этом случае получится силлогизм, ибо из отдельных посылок нельзя ничего вывести с необходимостью. Итак, наряду с посылкой «*С* есть *А*», нужна вторая посылка. Однако если эта вторая посылка предицирует *А* какому угодно другому субъекту *X* («*X* есть *А*»), или *X* — *А* («*А* есть *X*»), то, хотя в этом случае можно образовать силлогизм, при этом не получается такого заключения, которое высказало бы что-нибудь о *В*, т. е. о субъекте того суждения, которое должно быть доказано.

Подобным же образом будет обстоять дело и в том случае, если *С* предицируется какому угодно другому субъекту *X*, *X* — *Y*, *Y* — *Z* и т. д., иными словами, если посылка умозаключения в конце концов не приводит к *В*.

Вообще никогда не получится никакого вывода, что одно свойственно другому, если не будет связующего среднего понятия. Суждение, которое предицирует определенный предикат определенному субъекту, может быть силлогистически доказано только с помощью среднего понятия, которое находится в определенном отношении к каждому из данных понятий — как к субъекту, так и к предикату доказываемого суждения.

Поскольку для силлогизма необходимо среднее понятие, связывающее обе посылки, то всякий силлогизм, по учению Аристотеля, может протекать не иначе, как до одной из трех фигур: либо средний термин является субъектом одной посылки и предикатом другой, либо предикатом обеих посылок, либо субъектом обеих посылок. Это аристотелевское деление является исчерпывающим.

Вопрос, на каком принципе покоится это деление силлогизма на фигуры, вызвал разногласия среди ученых, изучавших логику Аристотеля. Сам Аристотель нигде прямо не высказывается об этом. Поэтому остается рассмотреть, как он описывает типы фигур, чтобы из этого выяснить, каков его принцип деления.

Первую фигуру Аристотель характеризует следующим образом: «Если три термина так относятся друг к другу, что последний целиком содержится в среднем, а средний целиком содержится или не содержится в первом, то необходимо дается совершенный силлогизм, который соединяет оба крайних термина. А средним термином я называю тот, который содержится в одном из двух других и второй из них заключает в себе и который также по положению (по месту) ставится средним, крайними же терминами я называю, во-первых, тот, который заключается в других, во-вторых, тот, который сам заключает в себе другие» («Первая Аналитика», I, 4, 25b, 34). Здесь крайние термины не характеризуются как высшее и низшее понятия. Они характеризуются лишь постольку, поскольку этого требует различение от них среднего понятия.

Приведенная характеристика первой фигуры, данная Аристотелем в четвертой главе первой книги «Первой Аналитики», указывает лишь на принцип построения первой фигуры, и поэтому здесь имеются в виду не только правильные, но и недействительные модусы (случаи, когда средний термин не содержится в первом). Первую фигуру в отличие от второй и третьей Аристотель называет совершенным силлогизмом.

О второй фигуре Аристотель говорит, что в ней один и тот же термин полностью присущ одному из двух остальных терминов, а другому вовсе не присущ, или обоим всецело присущ или обоим не присущ вовсе, а средний термин есть тот, который предицируется о двух других, крайние же те, о которых предицируется средний термин. Далее Аристотель показывает, что в этой фигуре не может быть умозаключения, если обе посылки утвердительны или обе отрицательны. Поэтому если в характеристике второй фигуры говорится и о таких случаях, в которых оба крайних термина лежат или не лежат в объеме среднего термина, то эти случаи не представляют собой действительных силлогизмов.

Это — не общее определение второй фигуры, так как в эту характеристику не входят частные модусы, а лишь указание на то, каким образом в ней сочетаются термины.

С другой стороны, в эту характеристику входят и недействительные модусы.

Не следует возражать против данной Аристотелем характеристики, что в отрицательных посылках нет подчинения одного термина другому и что поэтому во второй фигуре, в которой во всех формах ее умозаключений одна из двух посылок должна быть отрицательной, средний термин не может обо-

значаться как такой, которому подчинены два других. Точно такое же возражение можно было бы сделать и против характеристики первой фигуры, поскольку и там бывают случаи, в которых средний термин не содержится в большем термине, но, несмотря на это, там средний термин дефинируется как такой, который заключается в другом и сам заключает в себе третий. Отрицательная посылка имеет по крайней мере форму отношения субординации: один термин не содержится в другом. А этого достаточно для уразумения принципа.

Третья фигура силлогизма характеризуется у Аристотеля следующим образом: «Если одному и тому же термину один из двух остальных всецело присущ, а другой вовсе не присущ или оба всецело присущи или оба вовсе не присущи, то это я называю третьей фигурой. Средним термином в ней я называю тот термин, о котором высказываются оба остальных, крайними же терминами - те, которые высказываются о среднем термине» («Первая аналитика», I, 6, 28а 10).

И эта характеристика вовсе не есть дефиниция возможных способов умозаключения по третьей фигуре, так как, с одной стороны, под нее не подходят частные модусы третьей фигуры, с другой же стороны, сюда входят недействительные модусы. Таким образом, эта характеристика указывает только отличительный признак третьей фигуры.

Различие большего и меньшего терминов при самом делении фигур у Аристотеля осталось вообще без внимания. Оба они просто как крайние противопоставлялись третьему (среднему) термину. Равным образом не обращалось никакого внимания на суждение, служащее заключением.

Тренделенбург и некоторые другие историки логики усматривают основание деления силлогизма на фигуры в отношении объема среднего термина к объемам двух других. Однако при характеристике фигур силлогизма у Аристотеля во всех случаях указывается и на место среднего и двух крайних терминов. В фигурах каждый из них имеет свое определенное место. Из этого видно, что учение о фигурах силлогизма изложено у Аристотеля небрежно. Аристотель не дает ни определения фигуры силлогизма вообще, ни определения отдельных его фигур. Нет у него и ясного указания на принцип деления силлогизмов на фигуры. Он лишь характеризует каждую из трех фигур со стороны ее структуры. Но и это указание не отличается четкостью.

По нашему мнению, постановка вопроса о фигурах силлогизма у Аристотеля такова: Аристотель ищет решения этой проблемы в отношении среднего термина к двум крайним. Он устанавливает факт, что средний термин может занимать в посылках силлогизма по отношению к крайним терминам три различных положения: средний термин может быть или субъектом в одной посылке и предикатом в другой, или предикатом в обеих посылках, или субъектом в обеих посылках. Затем Аристотель ищет объяснения этого факта в отношении среднего термина к крайним по объему, а следовательно,

и по содержанию, поскольку объем понятий зависит от их содержания, т. е. он ищет ответа в иерархии высших и низших понятий, которая у Аристотеля имеет не только логическое, но и онтологическое значение. Но этот замысел был осуществлен им неудачно.

Как мы уже упоминали, у Аристотеля порядок терминов силлогизма отличается от общепринятого в формальной логике. По мнению Н. Н. Ланге, аристотелевский порядок является более естественным.

В первой фигуре номера терминов по порядку устанавливаются уже в самом описании типа умозаключений: последний термин содержится в среднем и средний в первом и т. д. С этим связано замечание Аристотеля о среднем термине: «Он и по положению (по месту) бывает средним». Разумеется, смысл названий «первый», «средний», «последний» становится понятным при сравнении аналогичных высказываний относительно других фигур.

Во второй фигуре больший термин есть тот, который лежит подле среднего термина, меньший же термин лежит дальше от среднего. Средний термин здесь есть первый по месту.

В третьей фигуре больший термин есть тот, который лежит дальше от среднего, меньший же лежит ближе к нему. Здесь средний термин есть последний по месту.

Отсюда несомненно, что употребляемые в характеристике первой фигуры выражения «первый», «средний», «последний» обозначают не что иное, как место. В первой фигуре (по занимаемому месту):

I — больший термин,
II — средний термин,
и III — меньший термин.

Во II фигуре:

I — средний термин,
II — больший термин,
и III — меньший термин.

В III фигуре:

I — больший термин,
II — меньший термин,
и III — средний термин.

Аристотель говорит, что по месту терминов можно узнать фигуру. Можно думать, что место терминов находится в определенном отношении к основанию деления фигур. Что разумеет Аристотель под местом терминов?

Он имеет в виду положение терминов при их линейном расположении. Аристотель употребляет для изображения форм умозаключений в каждой фигуре определенные алфавитные знаки.

Если обозначить термины общепринятыми в традиционной формальной логике символами, то мы получим для фигур следующие ряды:

I фигура *PMS*
II фигура *MPS*
III фигура *PSM*.

В развернутом виде мы будем иметь, по Аристотелю:

I фигура	**II фигура**	**III фигура**
P присуще *M*	*M* присуще *P*	*P* присуще *M*
M — *S*	*M* — *S*	*S* — *M*
P присуще *S*	*P* присуще *S*	*P* присуще *S*

С точки зрения линейного расположения терминов, различие между фигурами представляется в следующем виде. В первой фигуре наша мысль идет от большего термина к среднему и от среднего к меньшему. Этот ход мысли соответствует самой природе вещей, и именно поэтому первая фигура дает совершенный силлогизм. Во второй фигуре наша мысль идет от среднего термина к большему и от последнего к меньшему, а в третьей фигуре она идет от большего термина к меньшему и от меньшего к среднему.

По мнению Тренделенбурга, аристотелевское деление категорического силлогизма на три фигуры является столь же полным, как и позднейшее деление на четыре фигуры, но оно основано на другом принципе деления. У Аристотеля в первой фигуре средний термин занимает в ряде субординации понятий среднее место, во второй фигуре он занимает наивысшее место и в третьей — низшее место.

Основная форма I фигуры у Аристотеля:

P присуще всякому *M*
M присуще всякому *S*
―――――――――――
P присуще всякому *S*.

Здесь средний термин занимает место посредине между крайними терминами. Поэтому Аристотель располагает термины первой фигуры в линейном порядке *PMS*.

Основная форма II фигуры:

M не присуще никакому *P*
M присуще всякому *S*
―――――――――――
P не присуще никакому *S*.

Здесь средний термин есть первый по положению, так как он в качестве предиката в обеих посылках предшествует прочим терминам. Отсюда линейное расположение терминов во второй фигуре *MPS*.

Основная форма III фигуры:

P присуще всякому *M*
S присуще всякому *M*
―――――――――――
P присуще некоторым *S*.

Здесь средний термин есть последний по положению. Линейное расположение в третьей фигуре *PSM*.

Таким образом, три фигуры отличаются друг от друга линейным расположением терминов.

В общем в вопросе об истолковании «места» терминов в аристотелевской теории силлогизма наметились три различные точки зрения.

1. Фигура силлогизма зависит от способа отношения среднего термина к крайним. При этом имеются только три возможности: средний термин может быть или субъектом по отношению к большему и предикатом по отношению к меньшему, или предикатом обоих, или субъектом обоих. Такова точка зрения Целлера, Ибервега, Вайтца.

2. Другая точка зрения, которой придерживается Г. Майер, основанием деления фигур в силлогизме считает место терминов в линейном расположении терминов.

3. Третья точка зрения (Тренделенбург, Бобров) заключается в том, что основанием деления фигур в силлогизме Аристотеля признается принцип не логический, а метафизический, а именно — место терминов в иерархии понятий вообще.

Следует признать, что принципом деления силлогизма на фигуры у Аристотеля служит различное отношение среднего термина к крайним. Средний термин является логическим основанием установления той связи между крайними терминами, которая утверждается в заключении. Но значение среднего термина этим не ограничивается. Он имеет не только логическое, но и онтологическое значение. Средний термин в силлогизме, по учению Аристотеля, может соответствовать реальной основе — причине.

Аристотель впервые установил общие правила силлогизма в специальные правила отдельных фигур. Общее правило силлогизма состоит в том, что если обе посылки отрицательные или обе посылки частные, то из таких посылок нельзя сделать необходимого вывода, т. е. во всяком силлогизме одна посылка обязательно должна быть общей и одна утвердительной. Далее Аристотель устанавливает, что в силлогизме должны быть две посылки и три термина.

Что касается специальных правил отдельных фигур, то для первой фигуры Аристотель устанавливает правило, что в ней посылка с большим термином должна быть общим суждением, а посылка с меньшим термином должна быть утвердительной. Специальным правилом второй фигуры, установленным Аристотелем, является то, что одна из посылок должна быть отрицательной, а посылка с бóльшим термином должна быть общим суждением. Специальное правило третьей фигуры заключается в том, что посылка с меньшим термином должна быть утвердительной.

Аристотель исследовал, какие модусы (комбинации посылок общеутвердительных, общеотрицательных, частноутвердительных и частноотрицатель-

ных) в каждой отдельной фигуре являются действительными, дающими логически необходимый вывод, и какие недействительными, не дающими такого вывода.

Первую фигуру Аристотель называет совершенным силлогизмом, так как логическая необходимость выводов по этой фигуре ясна сама по себе. Она основывается непосредственно на аксиоме, выражающей отношение рода к его видам и к входящим в него единичным предметам, в силу чего все, что высказывается о роде, высказывается и о всех видах и о всех единичных предметах, входящих в данный род.

Аристотель устанавливает и ту особенность первой фигуры, что по ней выводы могут получаться всех возможных видов — и общеутвердительные, и общеотрицательные, и частноутвердительные, и частноотрицательные.

Что касается выводов по второй и третьей фигурам, то для выяснения, какие модусы их являются действительными и какие недействительными, Аристотель считает необходимым свести их к модусам первой фигуры. Для этого сведе́ния он применяет приемы обращения (без изменения и с изменением количества) посылок модусов второй и третьей фигур, перестановку этих посылок и прием приведения к нелепости (доказательство от противного). Несовершенные силлогизмы второй и третьей фигур находят свое обоснование в совершенных силлогизмах первой фигуры, будучи сводимы к ним путем прямого или косвенного доказательства.

Аристотель доказывает, что в конечном итоге в основе всех силлогизмов лежат два первых модуса первой фигуры.

Исследуя модусы второй и третьей фигур, Аристотель установил, что по второй фигуре могут получаться только отрицательные заключения, а по третьей фигуре — только частные заключения.

Обстоятельно исследовал Аристотель силлогизмы с посылками различных модальностей и установил, какие их модусы являются действительными и какие недействительными.

Анализируя отношения между истинностью и ложностью посылок и истинностью и ложностью заключений, Аристотель устанавливает, что при правильности силлогизма эти отношения таковы:

1) если истинны посылки, то необходимо истинно и заключение,

2) если ложны посылки, то заключение не необходимо ложно (оно может быть и ложным, и истинным),

3) если ложно заключение, то одна или обе посылки необходимо ложны,

4) если истинно заключение, то посылки не необходимо истинны (они могут быть и истинными, и ложными).

Здесь Аристотель, можно сказать, подходит к установлению условного силлогизма — к положениям, что из истинности основания вытекает истинность следствия и из ложности следствия вытекает ложность основания, но

из ложности основания еще не следует ложность следствия и из истинности следствия еще не следует истинность основания.

По Аристотелю, истинное знание заключается в понятиях, определения которых вполне доказаны из общих посылок. Истинное знание — это дедуктивное знание. Выведение частного из общего не может продолжаться до бесконечности, должны быть наивысшие самые общие положения, из которых выводится вся система знаний той или иной науки. Каждая наука, по учению Аристотеля, имеет такие последние принципы. Высшими общими принципами доказательства служат истины, непосредственно достоверные. Это последние принципы, и как таковые они недоказуемы. Для силлогистики Аристотеля последним принципом, на котором она покоится, служит, как выше сказано, аксиома, которая позже получила название dictum de omni et nullo.

Вайтц полагает, что наряду с этой аксиомой в основе силлогизма лежит также логический закон противоречия, а Э. Пост, соглашаясь с мнением Вайтца, что силлогизм зависит от аксиомы противоречия, пытается доказать, что закон противоречия и dictum de omni et nullo — одно и то же, что, конечно, неверно.

И. Гусик в статье «Аристотель о законе противоречия и об основании силлогизма», помещенной в журнале «Mind» за 1906 г., оспаривая мнение Вайтца и Поста, доказывает, что силлогизм не предполагает закона противоречия и что значимость силлогизма остается и в том случае, если отбросить закон противоречия. Он говорит, что можно построить гипотетическую логику, в которой закон противоречия не имеет силы и в которой одна и та же вещь, в одно и то же время, в одном и том же отношении может быть и *A* и не-*A* (например, и белой и не-белой), и в этой гипотетической логике остается верным силлогизм:

Все *A* суть *B*
Все *C* суть *A*
―――――――
Все *C* суть *B*.

Вайтц и Пост ссылаются на 11-ю главу «Второй Аналитики», в которой Аристотель говорит о началах, общих всем наукам. Гусик считает, что они не поняли мысли Аристотеля и приписывают ему как раз противоположное тому, что он хочет сказать. Гусик, конечно, прав, что аксиома силлогизма dictum de omni et nullo есть самостоятельный принцип, отличный от логического закона противоречия и не совпадающий с ним. Но при устранении закона противоречия теория силлогизма остается лишь в той своей части, в которой для ее обоснования не применяется доказательство в виде приведения к невозможности, поскольку этот вид доказательства предполагает как закон противоречия, так и связанный с ним закон исключенного третьего.

Исходным моментом в логике Платона было понятие, в логике же Аристотеля — суждение. Главная задача логики Аристотеля — обоснование суждений умозаключениями. Поэтому центральная проблема его логики — силлогистика. При этом у Аристотеля умозаключение неразрывно связано с доказательством и рассматривается с точки зрения его значения для доказательства. Конечной целью логики Аристотеля является развитие теории доказательства.

Собственной основной задачей «Аналитики» Аристотеля является учение о силлогизме как средстве строго научного доказательства (аподейктики). Но, начав исследование, Аристотель находит, что силлогизм имеет более широкое применение, служит средством не только строго научного доказательства, но и средством убеждения людей путем приведения доказательств, имеющих лишь значение вероятности. Поскольку оказалось, что силлогизм есть нечто более общее, чем строго научное аподиктическое доказательство, Аристотель посвящает его исследованию «Первую Аналитику», в которой он впервые разработал теорию категорического силлогизма, притом так глубоко и основательно, что после него в эту теорию были внесены лишь незначительные дополнения.

В отличие от аподиктических умозаключений, дающих вследствие истинности их посылок вполне достоверные умозаключения, Аристотель называет «диалектическими» те умозаключения, которые не дают вполне достоверных выводов ввиду того, что их посылки являются не научными истинами, а лишь общепризнанными мнениями. Противопоставляя свой научный метод диалектике, Аристотель имел в виду Платона.

Диалектику Платона Аристотель оценивает как дающую только вероятные результаты, а не достоверные научно обоснованные истины. Он считает диалектику основой риторики, поскольку ораторское искусство имеет своей задачей убеждать людей для достижения тех или иных политических, воспитательных и других практических целей.

Кроме аподиктических умозаключений, Аристотель говорит о разных видах умозаключения, которые не носят строго научного характера. Это — умозаключения диалектические, риторические, эристические, пейрастические и софистические. Цель аподейктики — научно обосновывать те или иные положения, цель диалектики — исследовать и давать ответы, цель риторики — защищаться и обвинять, цель эристики — успешно вести спор, цель пейрастики — пробовать, пытаться обсуждать, не ставя себе задачи получить определенные конечные результаты, цель софистики — вводить в заблуждение. Диалектика и риторика родственны друг другу. Близки между собой эристика и пейрастика. Аристотель считал рассуждения Сократа пейрастическими, рассуждения Платона — диалектическими, рассуждения представителей прочих сократовских школ — эристическими.

Формально правильное умозаключение, по учению Аристотеля, может быть и аподиктическим, и диалектическим, в зависимости от достоверности посылок.

В диалектических умозаключениях посылками являются не достоверные истины, а такие суждения, которые только признаются истинными многими или по меньшей мере отдельными лицами. Посылки эристического силлогизма суть простые предположения.

У Аристотеля силлогизм и доказательство настолько тесно связаны, что часто силлогизм он называет доказательством и доказательство — силлогизмом.

Аристотель указывает, что по трем фигурам категорического силлогизма протекают не только прямые доказательства, но и косвенные. В самом деле, последние основаны на логическом законе, что из двух противоречащих суждений одно необходимо истинно и ход доказательства заключается в том, что, утверждая противоположное основному положению, мы приходим к абсурду (невозможному). Таково, например, доказательство положения, что диагональ квадрата несоизмерима с его стороной.

Приняв противоположное данному положению, т. е. что она соизмерима, мы получаем вывод, что нечетное число равно четному (пример взят Аристотелем из современной ему математики; пример сам по себе неудачен, поскольку это доказательство является ошибочным). Доказательство путем приведения к невозможному основано на том, что предположение, противное искомому заключению, приводит к абсурду. Но самое выведение следствий из принятого положения, противного искомому, строится в виде прямого доказательства и, следовательно, должно протекать по одной из тех же трех фигур силлогизма.

Таким образом, и косвенные доказательства получаются по тем же самым фигурам силлогизма. Наконец, и в гипотетических умозаключениях дело обстоит не иначе. В них мы исходим из некоторого предположения (или условного согласия собеседника), но самый ход умозаключения и в этом случае будет таким же, как и в косвенном доказательстве. Допустим, заранее достигнуто с собеседником соглашение, что «если есть *А*, то есть и *В*». Строим доказательство:

Если *А* есть, то и *В* есть
А есть
———————————
Следовательно, *В* есть.

В первой посылке существование А принято условно, во второй же посылке оно принимается категорически, а заключением является главное искомое суждение.

По учению Аристотеля, все виды доказательств и все виды умозаключений сводятся к категорическому силлогизму и его трем фигурам, а послед-

ние сводятся к первой фигуре и, следовательно, первая фигура категорического силлогизма является той основой, на которой покоятся все наше мышление, вся логика, все науки.

Доказательства от предположения. Прямому доказательству путем применения категорического силлогизма с истинными посылками Аристотель противопоставляет доказательство, которое выводит доказываемое суждение путем допущения известного предположения (с помощью гипотезы). В этом непрямом способе доказательства усматривают зачатки позднейшего учения о гипотетических умозаключениях. Но взгляды Аристотеля по этому вопросу существенно расходятся с учениями последующей логики. У Аристотеля различаются и противопоставляются не аподиктический и гипотетический силлогизмы, а дейктический и гипотетический приемы доказательства. И при рассмотрении последнего в 23-й главе первой книги «Первой Аналитики» Аристотель доказывает, что и те умозаключения, которыми пользуется гипотетический способ доказательства, также укладываются в те же самые три фигуры, которые свойственны дейктическому доказательству, и, следовательно, в конечном счете могут быть редуцированы к первой фигуре категорического силлогизма.

Апагогические доказательства. Одним из видов доказательства «от предположения» является апагогический способ доказательства. Исследование апагогических умозаключений дано Аристотелем во второй книге «Первой Аналитики».

Апагогические умозаключения отличаются от остальных силлогизмов «от предположения» как логической структурой, так и познавательной ценностью. Аристотель знает и применяет различные виды апагогической аргументации. Одним из видов апагогического доказательства является приведение к невозможному. Это апагогическое доказательство состоит в том, что из контрадикторной противоположности того суждения, которое должно быть доказано, выводится заключение, оказывающееся противоречащим тому, что является признанной истиной, и потому оно должно быть отброшено как невозможное. Если же это следствие невозможно, то должна быть ложной посылка, из которой оно вытекает. А эта посылка является контрадикторной противоположностью по отношению к доказываемому суждению, и, следовательно, последнее должно быть истинным.

Апагогическое доказательство Аристотель относит к умозаключениям «от предположения», потому что здесь выведение следствия основывается на гипотезе, что тезис должен быть истинным, если антитезис (контрадикторная противоположность тезиса) может быть доказан как невозможный.

Итак, апагогический прием состоит из двух частей: в первой силлогистически выводится заключение, во второй устанавливается абсурдность этого заключения. Заключительный момент апагогического доказательства — переход к самому доказываемому положению — совершается по закону исключенного третьего.

Весь апагогический прием доказательства состоит из трех стадий:

I. Силлогизм:

C не есть *A*
B есть *A*
———
B не есть *C*

II. Установление абсурда:

B есть *C*.

Если «*B* есть *C*» истинно, то его противоположность «*B* не есть *C*» должна быть ложной.

III. Гипотетическое выведение следствия:

Если из суждения «*C* не есть *A*» вытекает суждение «*B* не есть *C*», а это суждение невозможно, то истинно, что «*C* есть *A*» (гипотеза).

Поскольку из ложности одного суждения следует с достоверностью истинность другого лишь в том случае, если эти суждения находятся в отношении контрадикторной противоположности, постольку, если возьмем противную (контрарную) противоположность доказываемого суждения, то от нее, разумеется, силлогистически тоже можно прийти к абсурду, однако от этого абсурда нельзя перебросить мост к тому, что должно быть доказано.

Ошибочные гипотетические умозаключения. В обычном нормальном силлогизме «от предположения» истинность доказываемого суждения выводится на основе гипотезы, в которой значимость доказываемого суждения ставится в зависимость от значимости другого суждения, т. е. истинность доказываемого суждения выводится из силлогистически доказанной истинности этого второго суждения. Пусть объектом доказательства будет суждение *B*. Доказательство основывается на гипотезе: если суждение *A* имеет силу, то имеет силу и суждение *B*.

Суждение *A* доказывается посредством силлогизма. Если же *A* истинно, то, согласно гипотезе, и *B* должно быть истинным. Таким образом, и гипотетический прием, подобно апагогическому, слагается из двух частей: силлогистической и несиллогистической. И точно так же, как в апагогических умозаключениях, решающий момент хода доказательства лежит не в силлогистической части, а в следствии, основанном на гипотезе.

Согласно аристотелевскому пониманию, в отличие от дейктических умозаключений, в которых силлогизм имеет объективное значение, в собственно гипотетических умозаключениях мы исходим из допущения, не имеющего объективной значимости, но являющегося лишь субъективным соглашением участников спора.

Гипотетические умозаключения бывают различного рода. Аристотель говорит, что к гипотетическим умозаключениям, кроме апагогических силлогизмов, относятся различные классы умозаключений, и он высказывает свое намерение исследовать их, что, однако, им выполнено не было.

В «Первой Аналитике» (I, 23) Аристотель говорит, что с применением гипотетического доказательства суждение выводится «посредством согласия или какой-либо другой гипотезы».

Таким образом, здесь указывается на различные классы гипотетических умозаключений. В другом месте («Первая Аналитика», I, 29) Аристотель прямо говорит, что «умозаключения через предположенное условие бывают разных видов и надо четко их различать». Общим для всех гипотетических умозаключений является то, что доказательство основано на «заранее принятом», которое не есть нечто прямо утверждаемое, но лишь утверждаемое условно.

В 44-й главе первой книги «Первой Аналитики» Аристотель говорит, что собственно гипотетические умозаключения нельзя редуцировать ни к одной из трех фигур силлогизма, так как доказываемое суждение в них получается не силлогистическим путем, но через посредство гипотезы, принятой по соглашению (исходное положение не доказано, но лишь допущено по обоюдному согласию участников беседы или спора). Далее Аристотель говорит об отличии этих гипотетических умозаключений от апагогических. В приеме сведения к невозможному одна часть сводима к трем фигурам силлогизма, другая чаль несводима. Однако собственно гипотетические умозаключения отличаются от доказательств через сведéние к невозможному тем, что приходится заранее соглашаться насчет предпосылаемого условия, в доказательствах же от невозможного не требуется такого предварительного соглашения, ибо получаемая нелепость совершенно очевидна.

Аристотелевское учение о гипотетических умозаключениях осталось неразработанным, и у самого Аристотеля встречаются несогласованности и противоречия по вопросу о видах этих умозаключений.

Так, он определенно рассматривает апагогические умозаключения и умозаключения по соглашению как частные виды гипотетического умозаключения, а иногда говорит, что все гипотетические умозаключения предполагают «соглашение». Но силлогизмы через соглашение не могут быть не чем иным, как такими умозаключениями, в которых переход от данного к доказываемому суждению основывается исключительно на соглашении между двумя собеседниками и в которых, следовательно, гипотеза носит исключительно «диалектический» характер и никакой предметной связи между посылкой и заключением нет или по крайней мере она не замечается. Это — гипотетические умозаключения именно через одно только соглашение, как это видно из глав 23 и 44 первой книги «Первой Аналитики».

В 44-й главе апагогическим заключениям отводится совсем другое место, чем умозаключениям через соглашение.

Таким образом, в противоположность взгляду, что все гипотетические силлогизмы покоятся на соглашении, у Аристотеля намечается другой взгляд, который включает деление гипотетических умозаключений на такие, в ко-

торых переход от данного суждения к доказываемому совершается на основе простого соглашения и где мы имеем дело с субъективным, чисто диалектическим следованием суждений, и на такие, которые заключают в себе внутреннюю предметную связь.

Применение различных гипотетических умозаключений встречается в «Топике» Аристотеля. Но надо помнить, что «Топика» была написана раньше «Аналитики», и теория силлогизма им тогда еще не была разработана.

В «Топике» встречается тот вид гипотетических умозаключений, который получил название умозаключений по сходству.

В одном случае указывается, что один класс гипотетических умозаключений можно обосновать на подобии. Если перед нами лежит группа подобных вещей, то вероятно, что если что-либо имеет силу по отношению к одной из них, то это же самое имеет силу и относительно остальных. И во втором случае в «Топике» подобие служит основанием гипотетического умозаключения. Приводится такой пример: если можно доказать, что человеческая душа бессмертна или не бессмертна, то на основании этой гипотезы можно сделать умозаключение, что и другие души бессмертны или не бессмертны. Следовательно, здесь перед нами гипотетическое умозаключение, в котором, правда, гипотеза предполагает диалектическое соглашение, однако она вместе с тем выражает внутреннюю связь между посылкой и заключением, основанную на сходстве содержания.

В «Топике» у Аристотеля применяются и разные другие логические операции, которые в свете учения «Первой Аналитики» следует отнести к гипотетическим умозаключениям (умозаключения «от большего или меньшего или из одинаковой степени», умозаключения от противоположностей, операции, в которых на место доказываемого тезиса ставится другое суждение, и т. д.).

У Аристотеля встречаются и такие умозаключения, которые в позднейшей логике фигурируют под названиями «чистые гипотетические и дизъюнктивные умозаключения». В чистых гипотетических умозаключениях обе посылки и заключение являются условными суждениями. Это — умозаключение по схеме: «Если *A* есть, то есть *B*; если *B* есть, то есть *C*; следовательно, если *A* есть, то есть *C*».

У Аристотеля имеется следующий пример такого умозаключения. Из двух посылок: «Если *A* белое, то *B* большое» и «Если *B* большое, то *C* не-белое» — он выводит заключение: «Если *A* белое, то *C* не-белое».

Сам Аристотель определенно отличал чисто гипотетическое умозаключение от силлогизма. Правда, и в нем, как и в силлогизме, из двух данных суждений с необходимостью вытекает новое третье суждение, и в этом смысле чистое гипотетическое умозаключение заключает в себе необходимость. Но только такие мыслительные процессы, по Аристотелю, являются силлогизмами, которые в конечном счете укладываются в схему трех фигур нормального силлогизма.

Дизъюнктивное умозаключение тоже известно Аристотелю. В «Топике» говорится о таких случаях, когда субъекту из двух предикатов присущ тот или другой (*A* есть или *B*, или *C*). И если можно доказать, что ему действительно присущ один из них (*A* есть *B*), то вместе с тем доказано, что другой ему не присущ (*A* не есть *C*). И равным образом, наоборот, можно из неприсущности одного из них (*A* не есть *B*) вывести присущность другого (*A* есть *C*). Аристотель ничего не говорит о месте таких умозаключений в общей системе умозаключений.

Как мы видели, классификация умозаключений и доказательств была лишь намечена Аристотелем, но осталась у него неразработанной. Возможно, что в своих устных лекциях он развил дальше этот вопрос, и то, что было внесено в дальнейшую разработку вопроса Теофрастом и другими перипатетиками, основывается на устных указаниях Аристотеля. Таким образом, рассмотрение взглядов учеников Аристотеля по этому вопросу может пролить свет и на взгляды самого Аристотеля.

Сохранились подробные сообщения об учении Теофраста о гипотетических умозаключениях. Однако в пользовании источниками необходима осторожность. Дело в том, что теория гипотетических умозаключений есть главная часть стоической логики, но здесь она имела совершенно иной характер, чем у перипатетиков. Те писатели, от которых дошли до нас сообщения о логических учениях Теофраста, при передаче последних были не свободны от стоических влияний. О гипотетических умозаключениях писали Теофраст, Евдем и другие перипатетики. Можно думать, что в перипатетической школе разрабатывали теорию гипотетических умозаключений, так как Аристотель в «Первой Аналитике» указал на необходимость такой разработки. Притом эти перипатетики, как известно, особое внимание уделяли «Топике» Аристотеля, имевшей дело с гипотетическими умозаключениями. В частности, Теофраст специально разработал учение «об общих местах», терминологию и технику их применения.

В каком направлении Теофраст и его последователи развивали силлогистику Аристотеля и, в частности, разрабатывали теорию гипотетических умозаключений, видно из стремления Теофраста рассматривать как особые виды и такие силлогизмы, которые отличаются от обычных лишь словесным выражением. Так, например, Аристотель в «Первой Аналитике» (I, 41) сравнивает формулировки: «Обо всем, о чем имеет силу *B*, имеет силу *A*» и «о чем *B* имеет силу, о том имеет силу *A*» — и указывает, что в интересах надежности умозаключения их следует различать (вторая формулировка не столь определенна, как первая). Исходя отсюда, Теофраст противопоставляет обычные силлогизмы, у которых большие посылки имеют форму «всякое *B* есть *A*», таким силлогизмам, у которых большие посылки имеют форму «о чем имеет силу *B*, имеет силу и *A*». Теофраст знает, что эти силлогизмы от обычных отличаются только словесным выражением, и тем не менее он

вводит их в силлогистику как особый вид для полноты теории с формальной стороны.

Эта особенность логики Теофраста особенно ярко сказывается в его исследовании, посвященном собственно гипотетическим умозаключениям. Здесь же особенно проявляется и другая его черта — склонность тщательно обрабатывать техническую сторону и закреплять терминами устанавливаемые правила.

У Аристотеля наиболее типичным случаем гипотетических умозаключений был тот их вид, в котором гипотеза основывается исключительно на субъективном диалектическом соглашении. У Теофраста иначе. Он находит среди гипотетических умозаключений также и такие, в которых имеются подлинные логические связи основания и следствия, которые обосновывают переход от данных суждений к новым и которые могут облекаться во внешнюю оболочку аристотелевских гипотез. Умозаключения этого рода Теофраст выдвигает на первый план. Он терминологически фиксирует входящее в их состав основание и следствие, а также их отношение друг к другу, которое получает у Теофраста свою логическую характеристику. Самые гипотезы такого рода обозначаются особым термином. И эти гипотезы ставятся на один уровень с суждением в собственном смысле и с силлогистическими посылками.

В связи с этим изменяется значение аристотелевского термина «переиначиваемое». Аристотель употреблял этот термин для доказываемого суждения, которое он преобразовывал в силлогистическую форму. У Теофраста же оно заранее уже выступает как суждение, которое в гипотетическом умозаключении приводит к гипотезе. Например, в умозаключении: «Если *А* есть *В*, то *С* есть *Д*; *А* есть *Д*; следовательно, *С* есть *Д*» уже «соединенное» высказывает суждение «*А* есть *В*», притом в форме условной. И прием, здесь применяемый, заключается в том, что то, что ранее было дано в форме условия, затем вводится в другой форме — устанавливается как факт.

Таким образом, «переиначивать» получает смысл «принимать другим образом». Такие умозаключения, которые в ходе рассуждения исходят от «соединенного», обозначаются термином «силлогизмы по переиначиванию».

Наряду с ними Теофраст принимает силлогизмы от соглашения, в которых рассуждение ведется на основе простого соглашения, т. е. в которых гипотезы представляют собой связи исключительно субъективного диалектического порядка. Правда, и в них имеет место «переиначивание»: второе суждение в этом умозаключении тоже есть часть выраженной в первом суждении гипотетической связи, принятой на основании субъективного соглашения, причем это второе суждение тоже взято в другой форме.

У Теофраста область гипотетических умозаключений значительно расширяется по сравнению с Аристотелем. Так, у него рядом с основной формой ставится другая, непосредственно выводимая из сущности следования.

Если с основанием полагается следствие, то вместе со следствием уничтожается основание. Следовательно, «переиначивание» может быть и отбрасыванием следствия гипотезы, посредством чего переходят к отбрасыванию заключения.

К гипотетическим умозаключениям, кроме умозаключений, основывающихся на «соединенном», Теофраст относит и другие умозаключения, гипотезы которых имеют иную логическую структуру, а именно: дизъюнктивные умозаключения и умозаключения «из суждения отрицательного соединения».

В дизъюнктивном умозаключении гипотезой является дизъюнкция. Успешное получение доказываемого суждения здесь основывается на полноте перечисления членов деления, и в отношении этой полноты должно быть дано диалектическое соглашение.

Точно так же обстоит дело и с умозаключениями из суждения отрицательного соединения. В этих умозаключениях гипотеза имеет схему: «*А* не может быть вместе *В* и *С*»; второе суждение констатирует, что «*А* есть *В*», а заключение гласит: «Следовательно, *А* не может быть *С*».

И дизъюнктивное умозаключение, и умозаключение из суждения отрицательного соединения принадлежат к силлогизмам «по переиначиванию» («введение в другой форме»).

Перечислял ли уже Теофраст пять фигур силлогизмов «по переиначиванию», как это делалось в позднейшей логике, решить трудно. По крайней мере указание у Александра Афродизийского дает повод предполагать, что деление силлогизмов «по переиначиванию» на пять фигур было известно в кружке Теофраста.

В особом отношении к умозаключениям «по переиначиванию» стоят так называемые умозаключения по качеству. Это — те умозаключения, которые часто встречаются у Аристотеля, особенно в его «Топике» и «Риторике», под названием «следование из большего или меньшего или из одинаковой степени». Вот пример такого умозаключения:

«Если то, что кажется в большей степени достаточным для счастья, однако недостаточно для счастья, то и то, чему эта видимость присуща в меньшей степени, также недостаточно для счастья.

Здоровье кажется достаточным для счастья в большей степени, чем богатство, однако оно недостаточно.

Следовательно, и богатство недостаточно для счастья».

Этот вид умозаключений получил позже название «умозаключений a fortiori».

Название «умозаключения по качеству», которое было дано перипатетиками умозаключениям «из степени», объясняется тем, что более высокая, менее высокая и равная степени здесь обычно являются определениями качества.

Легко видеть, что эти умозаключения суть в основе своей прикладные умозаключения — «введения в другой форме».

Однако Теофраст ставит умозаключения по качеству («из большей, меньшей и равной степеней») рядом с умозаключениями по переиначиванию. Их отношение, по Теофрасту,— координация, а не субординация.

В основном теофрастовская теория умозаключений «по переиначиванию» движется по аристотелевскому пути. Но что существенно отличает учение Теофраста от аристотелевской концепции,— это то место, которое у него занимают чистые гипотетические умозаключения позднейшей логики (сам Теофраст называет их силлогизмами «по аналогии»). Это — умозаключения, в которых из двух условных суждений выводится третье условное.

Теофраст делит силлогизмы по аналогии, как и силлогизмы в собственном смысле слова (категорические силлогизмы), на три фигуры. Вторая фигура характеризуется тем, что в ней посылки от одинаковых оснований ведут к различным следствиям. В третьей фигуре посылки от различных оснований ведут к одинаковым следствиям.

Таким образом, система форм этих умозаключений расходится с порядком фигур категорических умозаключений. Но это изменение является усовершенствованием теории, ибо в основу построения теории силлогизмов по аналогии кладется закон, что с основанием дано следствие и с уничтожением следствия уничтожается и основание. Теория силлогизмов по аналогии Теофраста примыкает, таким образом, не к теории категорических силлогизмов, а к теории силлогизмов «по переиначиванию».

Введение силлогизмов по аналогии придает теориям гипотетических умозаключений Теофраста новый характер. Основным делением гипотетических умозаключений в логике Теофраста является деление их на полные и смешанные, в которые входят гипотетическая и деистическая посылки.

И Теофраст, подобно Аристотелю, склонен ограничивать гипотетические умозаключения областью ненаучной демонстрации, имеющей более слабую доказательную силу. У Аристотеля гипотетические умозаключения располагаются по степени доказательной силы в ряд ступеней, в зависимости от особенностей их гипотез, и заканчиваются умозаключениями «от простого соглашения», которые не могут претендовать ни на какую объективную силу доказательства. В своей теории гипотетических умозаключений Аристотель подчеркивает их субъективно-диалектический характер. И это может служить указанием на то, что эти умозаключения взяты из практики диалектических дискуссий.

Гипотетические умозаключения такого рода не были открытием Аристотеля, они были способом аргументации, часто применявшимся в научных спорах и беседах, и уже Платон пытался построить их теорию.

Ввиду такого широкого употребления гипотетических умозаключений Аристотель счел нужным исследовать их отношение к силлогизму. Но в осо-

бенности побудило Аристотеля заняться ими в «Первой Аналитике» отношение этих умозаключений к апагогическому доказательству. По силе демонстрации апагогический прием стоит наряду с дейктическим, т. е. наряду с самим силлогизмом, несмотря на то, что по своей логической структуре он принадлежит к гипотетическим умозаключениям. Таким образом, апагогические доказательства, с одной стороны, примыкают к силлогистическим формам, с другой — к диалектическим гипотетическим умозаключениям.

ИНДУКЦИЯ

Особое место в логике Аристотеля и в его теории познания занимает индукция.

Аристотель различает умозаключения, в которых вывод осуществляется от общего к частному и в которых вывод осуществляется от единичного и частного к общему. Сопоставляя дедукцию и индукцию, Аристотель говорит, что дедукция отличается большей строгостью и является «первой по природе», более соответствующей объективному порядку вещей и их зависимости, индукция же ближе нам, менее строга и более ясна и наглядна.

Отличие индуктивного умозаключения от «силлогизма через средний термин» Аристотель видит в следующем: индукция показывает отношение большего термина к среднему через меньший, а силлогизм — отношение большего термина к меньшему через средний. Иными словами, в индуктивном умозаключении доказывается присущность большего термина среднему через меньший: среднему термину присущ в качестве предиката больший термин на основании того, что последний присущ всем или некоторым предметам, составляющим объем среднего термина. В том случае, если больший термин присущ всем предметам, входящим в объем среднего термина, общеутвердительное заключение будет вполне достоверным и мы будем иметь тот вид индукции, который позже получил название полной.

Только полную индукцию Аристотель признает строго научной и относит ее к аподейктике, неполную же индукцию он относит к диалектическим и главным образом к риторическим умозаключениям. Отмечая доказательную силу полной индукции, Аристотель называет ее «силлогизмом по индукции».

По своей логической структуре полная индукция представляет собой умозаключение по третьей фигуре категорического силлогизма (по модусу Darapti), но с той особенностью, что здесь тот из терминов, который служит предикатом меньшей посылки, по объему совпадает с субъектом этой посылки, которая заключает в себе все единичные вещи или виды, входящие в понятие этого предиката, вследствие чего меньшая посылка обратима без ограничения; отсюда получается силлогизм первой фигуры (по модусу Barbara) с необходимым общеутвердительным заключением. Аристотель при-

водит следующий пример. Мы имеем две посылки: 1) «Все люди, лошади, мулы и т. д. долговечны» и 2) «Все люди, лошади, мулы, и т. д. не имеют желчи». В том случае, когда меньшая посылка обратима без ограничения, т. е. когда виды, перечисленные в субъекте этой посылки, охватывают всех живых существ, не имеющих желчи, мы посредством обращения меньшей посылки получим такое общеутвердительное суждение, которое в соединении с первой имеющейся посылкой даст первый модус первой фигуры силлогизма (Barbara). Следовательно, мы будем иметь полноценный достоверный вывод (аподейктическое умозаключение).

Но если меньшая посылка не обратима без ограничения, так как нет основания считать, что перечисленные виды суть все виды живых существ, не имеющих желчи, то заключение (согласно правилу первой фигуры) может быть только частным суждением. Следовательно, неполная индукция не может дать достоверного общего заключения. Если же мы в этом случае примем в качестве заключения общее суждение, то этот наш вывод будет только возможным или вероятным, но отнюдь не необходимым и достоверным.

Таким образом, неполная индукция, по учению Аристотеля, не может претендовать на аподейктическую достоверность, она может претендовать только на диалектическую или риторическую вероятность.

Таким образом, Аристотель недооценивает познавательное значение неполной индукции. В этой низкой оценке неполной индукции — односторонность логики Аристотеля. Причину этого обычно видят в том, что в то время опытное естествознание только зарождалось, но в действительности причина заключается в идеалистическом понимании причинности, с которой теория индукции неразрывно связана.

Учение Аристотеля о четырех причинах — материальной, действующей, формальной и целевой — в конечном счете признает, что форма является причиной всякой определенности вещей. Форма является и причиной всякого движения, материя же только движима. Материя, по Аристотелю, служит причиной не закономерности, а случайности в природе, она противодействует той общей закономерности, которая присуща форме. Поэтому законы природы не являются необходимыми, общими, а, напротив, выражают лишь то, что бывает обычно, по большей части.

Основой же научной индукции служит детерминизм, признание строгой всеобщей закономерности всего происходящего. Именно потому, что эти положения были принципами философии Демокрита, в его логике давалась высокая оценка индукции. Свое дальнейшее развитие индуктивная логика получила в эпикурейской школе. У Аристотеля же в понимании законов природы мы видим колебание между материализмом Демокрита и идеализмом Платона. Аристотель в этом вопросе пытался примирить Демокрита и Платона, но эта попытка была неосуществимой, поскольку вообще материализм и идеализм примирить нельзя. Аристотель мог прийти только к дуа-

лизму. Противопоставляя материю и форму, он говорит, что от материи — все изменчивое, преходящее, случайное, а от формы — неизменное, пребывающее, необходимое, закономерное.

Итак, мы приходим к выводу, что неудовлетворительное решение Аристотелем проблемы научной индукции вытекает из самого характера его философия, его индетерминизма, идеалистического учения о причинности, ошибочного понимания законов природы, а в конечном счете из его дуализма, из колебания между материализмом и идеализмом, между диалектикой и метафизикой.

Случайность Аристотель понимает не диалектически, как форму проявления необходимости, а как противоположность и ее ограничение. Он метафизически противопоставляет случайность необходимости. С этим пониманием случайности и с индетерминизмом у Аристотеля стоит в связи и отмеченный нами выше его взгляд, что высказывания о возможном будущем не могут быть ни истинными, ни ложными и закон противоречия не имеет силы в отношении суждений о будущем.

ПАРАДЕЙГМА И ЭНТИМЕМА

Аристотелю был известен и тот вид умозаключения, который позже получил название «умозаключения по аналогии». Этот вид умозаключения у Аристотеля называется «парадейгма» («пример»). Аристотель относит его к риторическим умозаключениям, не дающим достоверного заключения, но служащим для убеждения других. Характеризуя парадейгму, Аристотель говорит, что этот вид умозаключения представляет собой установление присущности крайнего (большего) термина среднему через термин, подобный третьему, причем должно быть известно, что средний термин присущ третьему, а первый — тому, который подобен третьему. Аристотель приводит следующий пример парадейгмы.

Война фиванцев с фокейцами есть зло
Война фиванцев с фокейцами есть война с соседями
———
Война с соседями есть зло
Война афинян с фиванцами есть война с соседями
———
Война афинян с фиванцами есть зло.

Аристотель указывает, что парадейгма не есть умозаключение ни от общего к частному, ни от частного к общему, но она является умозаключением от частного к частному, когда то и другое частное подходят под один и тот же термин.

Аристотель истолковывает умозаключение по аналогии следующим образом: сперва по неполной индукции выводится вероятное общее суждение, а

затем из него силлогистически выводится суждение относительно данного частного случая.

Таким образом, в отличие от принятого позже понимания умозаключения по аналогии как умозаключения от одного частного непосредственно к другому частному, Аристотель понимает этот вид умозаключения как сложный ход мысли — сперва от частного к общему вероятному (неполная индукция) и затем от этого общего вероятного к новому частному (силлогизм из общей вероятной посылки).

В диалектике по индукции доказывается суждение, являющееся в ней заключением (при помощи сходных единичных инстанций), а в риторике ту же роль выполняет парадейгма (при помощи тех же инстанций). Парадейгма, как и индукция, обладает чувственной наглядностью. По Аристотелю, сходство между диалектической индукцией и парадейгмой и в том, что обе они от единичных инстанций приводят к общему суждению. Но в индукции общее суждение прямо высказывается в виде заключения, а в парадейгме оно лишь молчаливо подразумевается в качестве обоснования новой единичной инстанции. По мнению Аристотеля, фактически и парадейгма, подобно неполной индукции, из отдельных частных случаев выводит вероятное общее суждение.

Таким образом, Аристотель сближает неполную индукцию и умозаключение по аналогии. Логическим фундаментом, на котором основывается ход мысли в парадейгме, по учению Аристотеля, является неполная индукция плюс силлогизм (как видно из приведенного выше примера).

В сущности парадейгма не имеет настоящей доказательной силы, она ведь сводится лишь к приведению отдельных примеров, более или менее сходных с тем, что оратор хочет доказать. Парадейгмы бывают двоякого рода. Либо приводятся факты, случаи, относящиеся к прошлому, и от этих случаев умозаключают к будущему. Это — исторические аналогии. Либо в парадейгме приводятся воображаемые аналогии, например прибегают к басням или придуманным аналогичным случаям. Так, например, Сократ для того, чтобы доказать, что не следует избирать по жребию на высшие государственные должности, прибегает к воображаемым аналогичным случаям (никто не согласится вверить управление кораблем по жребию и т. п.).

Аристотель считает, что в науке умозаключение по аналогии может иметь место лишь для объяснения (путем приведения примеров) и как эвристический принцип при исследовании, поскольку аналогия может толкать мысль на поиски решения вопроса в известном направлении. Самое же решение научной проблемы, по учению Аристотеля, лежит всецело в области аподейктики (аподейктической индукции и аподейктической дедукции), а не в области диалектики и близкой к последней риторики.

В качестве другого основного риторического умозаключения (наряду с парадейгмой) Аристотель признает «энтимему». Термин «энтимема» у Ари-

стотеля имеет иной смысл, чем в позднейшей логике. Аристотель определяет энтимему как силлогизм «из вероятного» или «из признака», в котором пропущена, но подразумевается одна из посылок. При этом он указывает на различие этих двух видов энтимемы. А именно, вероятное суждение, из которого исходит энтимема, есть посылка, выражающая общепринятое мнение, в котором находит свое отражение, то, что происходит в большинстве случаев. Что же касается суждения на основании признака, то оно высказывает, что при существовании или возникновении чего-либо существует или возникает другая вещь. Суждение на основании признака может быть и необходимой истиной, и только правдоподобным мнением.

Признаки бывают двоякого рода: необходимые и не необходимые. Кроме того, Аристотель дает еще другое деление признаков: одни признаки относятся к тому, признаками чего они являются, как частное к общему, другие — как общее к частному. Примером энтимемы, в которой признак относится к тому, признаком чего он является, как частное к общему, может служить следующее умозаключение: «Эта женщина родила, ибо у нее молоко». Только у таких энтимем могут быть признаки необходимые. В этих энтимемах получаются истинные заключения, если истинно содержание посылок.

Примером энтимемы, в которой признак относится к тому, признаком чего он является, как общее к частному, может служить умозаключение: «*А* дышит тяжело; следовательно, он болен лихорадкой». Тяжелое дыхание здесь есть признак, от которого заключается к лихорадке, но тяжелое дыхание бывает и при других заболеваниях. Этот второй вид энтимем силлогистически несостоятелен даже в том случае, если заключение случайно окажется истинным.

Проверка значимости различных видов энтимемы совершается через их редуцирование к фигурам силлогизма. В энтимемах «из вероятного» общее правило применяется к частным случаям и они протекают по первой фигуре, причем меньшая посылка пропускается как понятная сама собой. (Такие посылки будем заключать в квадратные скобки.) Энтимемы из вероятного имеют следующую форму:

В (как правило) есть *А*
[*С* есть *В*]
———————————
С есть (вероятно) *А*.

Что касается силлогистической формы энтимемы «из признака», то и в ней пропускается одна из посылок, которая считается известной (здесь обычно пропускается бóльшая посылка). Вставляя эту пропущенную посылку, мы и здесь имеем правильный силлогизм, причем энтимемы из признака могут протекать по всем трем фигурам.

Пример энтимемы из признака по первой фигуре:

[Всякая женщина, которая имеет молоко, родила]
Эта женщина имеет молоко

Эта женщина родила.

Пример энтимемы из признака по второй фигуре:

[Все родившие женщины бледны]
Эта женщина бледна

Эта женщина родила.

Пример энтимемы из признака по третьей фигуре:

Питтак добродетелен
[Питтак мудрец]

Мудрецы добродетельны.

В последнем случае пропущена меньшая посылка, в двух предыдущих — бóльшая посылка.

Из приведенных примеров видно, что в энтимемах из признака вывод бывает достоверным, если он протекает по первой фигуре. Энтимемы из признаков по второй фигуре всегда логически несостоятельны, так как сама их силлогистическая структура неверна. Если родившие женщины бледны, то отсюда вовсе не следует, что все бледные женщины являются родившими. Энтимемы из признаков по третьей фигуре не дают достоверного вывода, в них заключение носит лишь характер вероятности: если Питтак мудр и справедлив, то отсюда еще не следует, что все мудрецы справедливы.

Аристотелевское деление риторических умозаключений на энтимемы из вероятного (из вероятно общих, а не из действительно общих суждений) и на энтимемы из признака Г. Майер считает логически несостоятельным.

Энтимемы могут быть доказывающими (дейктическими) и опровергающими (эленхическими). Пример опровергающей энтимемы: «Деньги не могут быть благом, так как не может быть благом то, что можно дурно применять».

Аристотель применяет энтимемы из признаков в физиогномике, которая исходит из положения, что психические особенности сопровождаются определенными телесными признаками. Так, для присущей львам психической черты — храбрости — внешним телесным признаком является величина их конечностей.

Аристотель признает энтимему основным приемом аргументации в ораторском искусстве. Оратор, указывает он, имеет дело с большой аудиторией, которая неспособна следить за строго научным ходом доказательства, и потому ему приходится прибегать к иной аргументации, которая более пригодна для убеждения слушателей. Не заключая в себе подлинной доказательной силы, энтимемы обладают большой убедительной силой. По учению Аристотеля, в риторике основными формами доказательства и умозаключе-

ний являются энтимема и парадейгма, подобно тому как в диалектике основными формами являются силлогизмы с вероятными — принимаемыми обычным мнением — посылками и неполная индукция.

Аристотель называет энтимему риторическим силлогизмом, а парадейгму — риторической индукцией.

УЧЕНИЕ О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ

Силлогистика Аристотеля ставит своей задачей установить, какими способами из данных положений с достоверностью может быть выведено заключение. Для этого необходимо было выяснить все правильные способы умозаключения и показать ошибочные способы, по которым нельзя получить достоверных заключений.

Поскольку для осуществления задачи выведения частных суждений из общих необходимо было иметь наивысшие общие положения, которые могли бы служить исходной основой для всей цепи дедуктивных умозаключений, Аристотель признает наличие самоочевидных, самодостоверных, наиболее общих положений.

По его учению, подобно тому как понятия имеют свои пределы — внизу в единичных вещах и вверху в категориях, точно так же имеют свой низший и высший пределы умозаключение и доказательство. Доказательство имеет своим самым низшим пределом данные чувственного опыта и своим высшим пределом — наиболее общие основоположения и определения, которые являются недоказуемыми и вместе с тем самыми достоверными и необходимыми принципами знания. Эти принципы познаются разумом непосредственно. В отличие от мышления, оперирующего умозаключениями, которое может впадать в ошибки, разум как высшая умственная способность никогда не заблуждается.

Естественно, возникает вопрос, что собой представляют эти наивысшие принципа и каким образом человек приходит к их познанию? На первый вопрос Аристотель отвечает, что такими недоказуемыми самоочевидными истинами являются логический закон противоречия и другие общие положения, устанавливаемые «первой философией» (т. е. наукой об общих принципах всего существующего).

Но кроме того, Аристотель признает, что каждая наука имеет и свои особые общие положения, которые являются недоказуемыми и самоочевидными. Так, например, для логики такой истиной служит аксиома силлогизма. Подтверждением истинности таких положений является то, что они служат научным объяснением явлений определенной области знания. Признание Аристотелем наличия особых принципов у каждой науки в известной мере свидетельствует об эмпирическом характере его образа мышления.

Поскольку сущность вещей, по Аристотелю, находит свое выражение в определении понятия о них, высшими началами знания являются прежде

всего дефиниции. Логическая форма науки в идеале — это, по Аристотелю, определения понятий о сущности вещей и ряд силлогизмов, дедуцирующих из дефиниций все содержание науки. Сущности вещей, по Аристотелю, вечны и непреходящи, и потому подлинное знание (аподейктика) состоит из абсолютных истин.

Рассматривая вопрос, каким образом познаются недоказуемые начала знания, Аристотель противопоставляет «первое для нас» «первому по природе». Первичными для нашего познания являются чувственные данные, которые знакомят нас с единичными предметами и явлениями. Первое же по природе — это общая сущность вещей, являющаяся объективной причиной определенности вещей и основанием научного познания их. К познанию этой сущности вещей мы приходим в результате, длительного процесса развития нашего знания. То, что является первым по природе, для нас есть последнее, а то, что для нас первое, есть последнее по природе.

Сущность вещей, по учению Аристотеля, познается непосредственно разумом, но для того, чтобы разуму открылась эта сущность, познающей деятельности человека необходимо пройти ряд ступеней: чувственное восприятие, накопление знаний и опыт относительно данной группы явлений. Если для Платона познание сущности вещей («идей») было прирожденной способностью человеческой души («анамнезом»), то для Аристотеля здесь мы имеем длительный путь развития познавательной способности, лишь в конце которого достигается познание общей сущности.

Необходимым условием для познания сущности вещей Аристотель считает глубокое всестороннее и всеобъемлющее изучение фактического материала, относящегося к данной группе явлений. Тут Аристотель выступает как эмпирик. Однако, по его мнению, обобщение фактического материала путем индукции не может дать тех общих суждений, которые являются последними высшими началами для научной дедукции. Индукция, по Аристотелю, бессильна дать достоверные общие положения. Их может дать только умозрение, интуиция разума.

По мнению Аристотеля, эмпирическим опытным путем они добыты быть не могут. Обобщение фактического материала, опыт, индукция лишь подготовляют интуицию разума, служат необходимым предварительным условием для нее. Так, начав с эмпирии, Аристотель заканчивает умозрением.

В. Виндельбанд высказывает мнение, будто причина этого в том, что античная наука не знала эксперимента. На самом деле эксперимент был известен и античной науке (хотя, разумеется, не в такой развитой форме, как в Новое время). В древности такие практические дисциплины, как медицина, механика, оптика, акустика, металлургия, архитектура, военная техника и т. д., не могли развиваться без эксперимента. Известно, что Демокрит выжимал соки различных растений и изучал их свойства (ядовитость, целебность и т. д.). Ясно, что тут имел место эксперимент. Как мог бы быть от-

крыт закон Архимеда без эксперимента? Следовательно, дело тут не в отсутствии эксперимента, а в том, что Аристотель не сумел до конца преодолеть платоновский идеализм.

Учение Аристотеля о доказательстве неразрывно связано с его учением об умозаключении. Как мы видели выше, Аристотель для различных типов доказательства устанавливал различные виды умозаключений. В общем доказательства и применяемые в них умозаключения, по Аристотелю, можно отнести к трем основным областям: 1) к области строгой науки, аподейктики и аналитики, 2) к области диалектики, риторики и топики и 3) к области пейрастики, эристики и софистики. Пейрастику Аристотель иногда рассматривает и как разновидность диалектики.

Подлинное вполне обоснованное доказательство имеет место лишь в первой области. Лишь здесь из необходимо истинных посылок с необходимостью выводятся новые необходимо истинные суждения. Это — область абсолютных, вечных, неизменных истин о сущности вещей. Только тут мы имеем дело с доказательством в строгом смысле слова. К аподейктическим примыкают дидактические доказательства, которыми пользуется учитель при обучении наукам учеников. Что касается области диалектики и примыкающей к ней риторики, то здесь посылки являются не необходимо истинными, а лишь вероятно истинными. В диалектике исходят из того, что бывает обычно, «по большей части» и что поэтому обычно признается за истину (т. е. здесь исходят из общепринятого мнения), в риторике же, где целью является только убеждение слушателей, исходят из тех мнений, взглядов, предубеждений, которые являются господствующими в той или иной среде слушателей.

Диалектика подобно аподейктике применяет силлогизм и соблюдает его правила, но в отличие от аподейктики ее посылки лишь вероятно истинные; следовательно, в диалектических рассуждениях, в отличие от аподейктических, имеется лишь формальная правильность, но отсутствует необходимая истинность и, таким образом, здесь нет подлинных доказательств в строгом научном смысле слова. И, наконец, что касается эристики и софистики, то в них имеется лишь видимость доказательства, так сказать, игра в доказательства.

УЧЕНИЕ О ЛОГИЧЕСКИХ ОШИБКАХ

Вопросу о логических ошибках Аристотель посвятил специальное сочинение «О софистических опровержениях», которое можно рассматривать как дополнение к «Топике» в качестве ее последней, девятой главы. Само заглавие этого сочинения говорит о том, что Аристотель рассматривает софистические доказательства как «опровержения» истины. Он ставит задачу показать, что софистические доказательства — мнимые доказательства и что со-

фистические умозаключения на самом деле не умозаключения, так как в них то, что выводится, на самом деле вовсе не следует из посылок. Аристотель показывает формальнологическую неправильность софистических умозаключений и ложность их доказательств. Родственными софистическим Аристотель считает пейрастические доказательства, которые применял Сократ в спорах с софистами, когда он использовал против софистов их же оружие!

Аристотель говорит, что ложные умозаключения бывают двоякого рода: одни из них формально правильны, но исходят из ложных посылок, другие же формально неправильны. Софистические умозаключения представляют лишь особую часть ложных умозаключений. Другие виды ошибочных умозаключений рассматриваются в «Аналитиках».

Аристотель, как и Платон, определяет софистику как кажущуюся, а не действительную мудрость. Подобно тому, как бывает подлинное и поддельное золото, так бывают истинные и фальшивые доказательства и умозаключения. Аристотель в сочинении «О софистических опровержениях» ставит задачу изучить все виды софистических уловок, изобретенных софистами в целях построения мнимых доказательств и кажущихся умозаключений.

Логические ошибки Аристотель прежде всего делит на ошибки, проистекающие из способа выражения мысли в речи, и на ошибки мышления, не зависящие от способа выражения.

Логические ошибки, основанные на словесном выражении, Аристотель подразделяет на шесть видов.

1. Омонимия заключается в том, что одно и то же слово может иметь два или более двух разных значений. Эта многозначность слов может быть использована для построения ложного доказательства или умозаключения. Так, на основе двусмысленности термина может быть нарушено правило силлогизма, требующее, чтобы в силлогизме было только три термина: средний термин в одной посылке берется в одном смысле, в другой же — в другом. Как было сказано выше, Аристотель указывал, что одно и то же слово (например, «благо» может иметь различные значения, смотря по тому, к какой категории оно в том или другом случае относится. Теория категорий, по Аристотелю, предохраняет от ошибок омонимии, состоящих в отождествлении разных понятий.

2. Амфиболия заключается в том, что некоторая языковая конструкция (т. е. соединение слов) употребляется в двух (или более двух) различных смыслах, что, так же как и омонимия, приводит к отождествлению различного.

3. Неправильное соединение слов состоит в соединении слов при отсутствии логической связи между тем, что обозначается этими словами. Такова ошибка в следующем софистическом умозаключении: «Сидящий встал. Кто встал, тот стоит. Следовательно, сидящий стоит».

4. Неправильное разделение слов состоит в разъединении в словесном выражении того, что логически разъединять нельзя. Аристотель приводит

следующий пример этой ошибки: из того, что пять есть два (четное число) плюс три (нечетное число), делается софистическое заключение, что пять есть четное и нечетное число.

5. Неправильное произношение порождает ошибку, если при этом изменяется смысл слова (например, при изменении ударения).

6. Двусмысленность флексий и других окончаний слов тоже приводит к смысловым ошибкам (например, смешение мужского рода с женским вследствие одинаковости окончаний слов).

Логические ошибки, не зависимые от способа выражения в речи, Аристотель подразделяет на следующие семь видов.

1. Ошибка на основании случайного состоит в том, что полагают, будто вещи присуще то же самое, что и ее акциденции. Аристотель приводит в качестве примера этой логической ошибки следующее умозаключение: «Кориск — человек. Человек есть нечто иное, чем Кориск. Следовательно, Кориск есть нечто иное, чем Кориск».

В этом умозаключении во второй посылке о человеке высказывается не его сущность, а нечто случайное, что не может быть перенесено на подлежащее первой посылки. Другой пример этой ошибки: «Кориск — другое лицо, нежели Сократ. Сократ — человек. Следовательно, Кориск — не человек» (здесь случайное будет в первой посылке).

2. Логическая ошибка от сказанного просто к сказанному с ограничением и наоборот состоит в том, что утверждение, признанное в ограниченном смысле (как относительно истинное в какой-либо части, или в определенном месте, времени, отношении), принимается как истинное вообще или, наоборот, то, что признано истинным вообще, ограничивается, как будто бы оно имеет силу только в каком-либо отношении, в определенном месте или времени. Например, негр черен, а зубы у него белые, следовательно, он и черен и не черен, бел и не бел, если говорить безотносительно, «просто». О нем же следует сказать, что он черен или бел в известном отношении (с ограничением).

Здесь затрагивается вопрос о конкретности истины. Аристотель в 25-й главе сочинения «О софистических опровержениях» ставит вопрос: «Благо здоровье или богатство?» И тем и другим человек может пользоваться дурно, следовательно, здоровье и богатство суть благо и не благо, утверждает Аристотель. Является ли благом пользоваться в государстве властью? Но бывает время, когда лучше властью не пользоваться. Следовательно, то же самое для одного и того же человека бывает и благом и не благом, в зависимости от обстоятельств, времени и места.

3. Ошибка, которая впоследствии получила название «ignoratio elenchi», состоит в подмене предмета спора другим, посторонним, имеющим лишь отдаленное сходство с тем предметом, о котором идет речь. Таким образом,

в этом случае доказывается или опровергается не то, что требуется доказать или опровергнуть.

4. Ложное доказательство, получившее впоследствии название «предвосхищение основания» (petitio principii), состоит в том, что то, что требуется доказать, принимается как уже доказанное. Другими словами, здесь доказываемая мысль выводится сама из себя: за основание доказательства принимается то, что нужно доказать, или то, что само основывается на том, что нужно доказать.

5. Аристотель отмечает ошибку в доказательствах и умозаключениях, когда неправильно понимается связь основания и следствия — когда полагают, что на основании того, что если есть одно, то необходимо есть другое, можно сделать заключение, что если есть это другое, то необходимо есть и первое. Аристотель указывает, что такого необходимого следования нет. Так, из того, что у больного лихорадкой высокая температура, вовсе не следует, что человек с высокой температурой болен лихорадкой.

6. Аристотель указывает и такой вид ошибочных доказательств, в которых то, что не является причиной, принимается за причину. Эта ошибка встречается в доказательствах через невозможное.

7. Ошибка смешения нескольких вопросов состоит в том, что ответ в форме «да» или «нет» дается на один вопрос, который в действительности содержит несколько разных вопросов, и потому требуются разные ответы на эти вопросы. Например, ставится вопрос: «Перестал ли ты бить своего отца?» При ответе «да» следует замечание: «Значит, ты его раньше бил», а при ответе «нет» делается вывод: «Значит, ты его продолжаешь бить».

Большинство софизмов, которые Аристотель рассматривает в сочинении «О софистических опровержениях», принадлежало мегарикам, но при этом следует иметь в виду, что мегарики восприняли многие софизмы, сочиненные до них, так что трудно установить, какие из принятых у них софизмов были их собственным изобретением.

УЧЕНИЕ О МОДАЛЬНОСТЯХ

Логическая противоположность возможности и необходимости у Аристотеля имеет свою онтологическую основу в том, что, как учит его метафизика («первая философия»), существует противоположность между миром изменчивых вещей природы, в котором нет места для строгой необходимости и который представляет собой область возможного (вероятного), и умопостигаемыми вечными сущностями, познание которых выражается в необходимых истинах и в отношении которых нет места для простой возможности.

Однако в своей логической теории модальностей Аристотель строго не придерживается онтологического толкования возможности и действитель-

ности. Так, он говорит, что понятие возможности употребляется в трояком смысле: во-первых, возможным мы называем и необходимое, во-вторых, не необходимое и, наконец, в-третьих, то, что может быть. Но это положение, высказанное в сочинении «Об истолковании», разъясняется в «Первой Аналитике», где говорится, что если необходимое называется возможным, то термин «возможное» употребляется в особом значении (тут лишь омоним, вводящий в заблуждение), и далее прямо сказано, что необходимое не есть возможное. И в самом деле, первые два вида понятия возможности имели диаметрально противоположное значение.

Возможное в собственном смысле для Аристотеля есть прежде всего «бывающее по большей части», которое характеризуется отсутствием необходимости. Это «происходящее по большей части» занимает в системе Аристотеля место закономерности природы. В античной философии понятие закона природы имелось у Гераклита, Демокрита, Эпикура и у стоиков, но отсутствовало у Платона, Аристотеля и скептиков. Поскольку, по учению Аристотеля, в природе нет строгой закономерности, а есть лишь «происходящее по большей части», он довольствуется индукцией через простое перечисление, так как она достаточна для цели установления того, что бывает по большей части.

Второй вид возможности у Аристотеля — это «не необходимое» в смысле чистой случайности, не коренящейся в определенности природы. Возможное в этом смысле есть то, что может происходить и так и иначе. Конечно, и возможность, основывающаяся на определенности природы, понимаемая как «бывающее по большей части», тоже допускает противоположные ей случаи, т. е. допускает противоположную возможность. Однако эта последняя возможность не равнозначна возможности «бывающего по большей части», не равносильна ей. Но общим у них является то, что «бывающее по большей части» также не необходимо, как и простая случайность. Возможность противоположного остается открытой и в той, и в другой области.

Логическая трактовка возможности у Аристотеля имеет связь с его онтологическим пониманием возможности. Реальная возможность в философии Аристотеля понимается прежде всего как возможность движения и изменения. Возможное есть все то, что может приводить в движение или изменить что-либо, или само приводиться чем-либо другим в движение или изменяется. В этом смысле возможность есть принцип движения (активного или пассивного). В другом смысле реальная возможность у Аристотеля понимается как заложенная в самой вещи потенция, которая может развиваться и осуществляться. Потенциальное в этом смысле само по себе становится действительным, если ему ничто внешнее не препятствует.

Таким образом, Аристотель принимает два вида реальной возможности: принцип движения от внешнего воздействия и имманентный принцип становления —движения, изменения и развития.

Прантль и Целлер находят, что у Аристотеля логическая возможность и реальная возможность не различаются, в то время как Вайтц, Бониц и Брандис придерживаются противоположного мнения. Майер говорит, что у Аристотеля, как и в последующей логике, нет чисто логического понимания возможности. С объективным пониманием возможности в логике Аристотеля связано ограничение суждений возможности областью изменчивых вещей, поскольку только в этой области имеют место становление и изменение.

В аристотелевской логике логическая возможность есть отражение реальной возможности и потому суждения возможности отличны от проблематических суждений последующей формальной логики, которые, в свою очередь, отличаются от ассерторических суждений степенью субъективной уверенности. Однако Аристотелю не всегда удается быть последовательным.

Так, он говорит, что суждения возможности находятся в контрадикторной противоположности по отношению к суждениям необходимости. Но как это возможно, если суждения возможности отражают совершенно иной класс предметов, чем суждения необходимости?

Аристотель различает истину возможную, фактическую и необходимую. Возможная истина допускает свою противоположность. Если утверждается: «Это может быть так», то тем самым допускается и противоположная возможность: «Это может быть и не так». Речь у Аристотеля идет о реальной возможности, но и реальная возможность может не осуществиться. Фактическая истина говорит о том, что есть или было в действительности, например, «Сократ сидит». Здесь уже исключается противоположное суждение «Сократ не сидит», но тем не менее это не есть необходимая истина, так как Сократ может и не сидеть, а стоять, ходить или лежать. Суждение же «диагональ квадрата несоизмерима с его стороной» есть необходимая истина, так как противоположное ему невозможно. Это учение Аристотеля основано на предпосылке, что бытие бывает потенциальное и актуальное, необходимое и не необходимое, «бывающее по большей части» и просто случайное.

Суждения о единичных изменчивых вещах могут обладать фактической или возможной истиной, необходимая же истина относится лишь к общим понятиям. Однако Аристотелю не всегда удается четко провести границу между этими тремя видами истины.

Как в своем учении о категориях, так и в своей теории суждений (в частности, в учении о модальности) Аристотель исходит из языковых данных и отыскивает логические формы в грамматических формах.

Логические же формы для Аристотеля суть отражение реальных отношений вещей в самой объективной действительности. Г. Майер пишет: «Аристотель ищет пути проникновения через языковую скорлупу в логическое зерно»[16], причем этот избираемый им путь основан на предпосылке, что грам-

[16] *Maier H.* Die Sillogistik des Aristoteles. S. 177.

матические формы некоторым образом соответствуют реальным отношениям вещей.

МЕСТО АРИСТОТЕЛЯ В ИСТОРИИ ЛОГИКИ

В сочинении «О софистических опровержениях» (в эпилоге, гл. XXXIV) Аристотель пишет: «О научном исследовании занимавшего нас предмета не только нельзя сказать, чтобы до нас что-либо из него уже было найдено, кое же чего еще не было, но следует сказать, что ровно ничего не было. Так, что касается риторики, то о ней сказано много и притом давно, но относительно учения о силлогизмах мы не нашли ничего, что было бы сказано до нас, но тщательное исследование этого предмета стоило нам труда в течение долгого времени».

Таким образом, Аристотель определенно указывает, что теория силлогизма впервые создана им, но, как выше было отмечено, он разработал только учение о категорическом силлогизме. Как первый автор, создавший систему логики в качестве самостоятельной науки, и как творец первой теории умозаключений (хотя далеко не полной) Аристотель вполне заслуженно получил наименование «отца логики». Но это не следует понимать в том смысле, что никто до Аристотеля не занимался вопросами логики и что логика сразу в законченном виде возникла у Аристотеля, подобно Минерве, вышедшей из головы Юпитера в готовом виде.

Чересчур ревностные почитатели Аристотеля (Б. Сент-Илер, например) изображают дело так, будто наука логика началась и закончилась Аристотелем, будто им было сказано почти все.

С другой стороны, упрекали Аристотеля в замалчивании, в намеренном неупоминании своих предшественников там, где он использовал их результаты. В этом обвиняли Аристотеля Фр. Бэкон, Ф. Шлейермахер и др.

Бэкон сравнивал Аристотеля с турецким султаном, который, чтобы прочно сидеть на троне, истреблял всех своих родственников. Шлейермахер обвинял Аристотеля в намеренном искажении и умышленном умалчивании имен философов, у которых он заимствовал учения, показывая это на примере метеорологических исследований Аристотеля.

Относительно же заявления Аристотеля в конце сочинения «О софистических опровержениях» следует иметь в виду и то, что эта работа была написана раньше «Аналитик», т. е. когда Аристотель еще не создал теории силлогизма. Возникает вопрос, не является ли оно чьей-либо позднейшей вставкой? По нашему мнению, и сам Аристотель мог сделать такую вставку позже. Поэтому мы не считаем надежным тот принятый многими исследователями метод определения хронологической последовательности сочинений Аристотеля, который исходит из наличия ссылок на другие сочинения Аристотеля. Сочинение с такой ссылкой признается написанным позже, чем то, на

которое данная ссылка сделана. Тут могли быть и позднейшие вставки самого Аристотеля в свои более ранние сочинения. Кроме того, более поздние вставки вносились и после Аристотеля в перипатетической школе.

О том, в каком состоянии было наследие Аристотеля, говорит один характерный случай. Адраст, живший во II в. н. э., имел под руками, кроме дошедшего до нас варианта сочинения «Категории» Аристотеля, другое, также приписываемое Аристотелю, сочинение о категориях, столь же краткое и начинавшееся совершенно теми же словами, и он мог лишь предположительно отдать предпочтение одному из них.

Независимо от текстологических исследований (критики текстов и их истории) вопрос о роли Аристотеля в развитии античной логики решается на основе изучения фактического материала по истории античной философии. Бесспорно, теория категорического силлогизма создана Аристотелем. Но он не был ни первым, ни последним (даже в рамках древнегреческой науки) логиком.

Логика Аристотеля была подготовлена всем предшествующим развитием философской мысли Древней Греции. Уже первые греческие философы занимались научным исследованием природы, и только потому, что до нас дошли лишь свидетельства о результатах этих исследований, а не о том, какими путями философы пришли к ним, мы не знаем, какими умозаключениями и доказательствами они пользовались. Ионийские философы-материалисты придерживались того взгляда, что мышление должно опираться на чувственные данные и ими же проверять свои заключения. Парменид же отверг достоверность чувственных данных и в противоположность ионийским философам в качестве основного критерия истины выдвинул формальнологический закон отсутствия внутреннего противоречия, согласие истины с самой собой. Демокрит уже выступает в качестве автора специального трактата по логике, в котором проводит мысль, что основой умозаключений должны служить достоверные данные опыта, а проверкой истинности заключений — их пригодность для объяснения явлений мира.

Софистика и риторика (основатель последней Горгий) повысили интерес к вопросам логики. Сократ и Платон пытались решить основные вопросы логики на идеалистической основе.

Аристотель имел перед собой логику Демокрита и логику Платона. От них он исходит. Так, самое главное логическое учение Аристотеля — его теория категорического силлогизма — возникло из критики платоновского учения об определении понятия путем логического деления. Аристотель, критикуя Платона, указывает, что платоновский «путь вниз» (от высших понятий к низшим путем их логического деления) может дать лишь вероятные результаты, а не вполне достоверные, что это лишь «диалектический путь вниз», а не аподиктический. Этому пути Аристотель противопоставляет свою

дедукцию в форме категорического силлогизма, гарантирующего абсолютную достоверность заключения при истинности посылок.

Логика Аристотеля — закономерное звено в историческом развитии древнегреческой логики. Она находится в теснейшей связи с состоянием научного знания того времени. Несмотря на то, что Аристотель много занимался естествознанием и написал специальные научные трактаты по физике и зоологии, а математическим наукам не посвятил ни одного своего сочинения, тем не менее на его логике лежит печать не естественнонаучного, а математического мышления. Объяснение этому надо искать в том, что Аристотель в течение 20 лет был учеником платоновской школы, в которой процветала математика и где, кроме научных открытий в области математики, большое внимание уделялось вопросу о придании строго логической формы математическим доказательствам, логическому обоснованию истин и приведению их в строгую систему, построенную дедуктивным методом.

В платоновской Академии была создана та методология математики, которая в III в. до н. э. нашла свое завершение в знаменитых «Началах» Евклида. В платоновской Академии современником Аристотеля, величайшим математиком того времени Евдоксом, была создана стереометрия. Именно с этим развитием математических наук в платоновской Академии необходимо поставить в связь учение Аристотеля о началах доказательства, его высокую оценку дедукции.

У Аристотеля логика впервые стала отдельной философской дисциплиной в качестве пропедевтики к «первой философии». Чтобы успешно решать философские проблемы, необходимо овладеть в совершенстве орудием научного мышления — логикой. Таково, по Аристотелю, место логики в системе наук. Поэтому для собрания логических сочинений Аристотеля вполне оправдано название «Органон». Сам Аристотель, дав своему главному логическому трактату заглавие «Аналитики», указывал этим термином не на содержание исследования, а на метод. Это заглавие говорило о том, что предметом данного исследования является анализ мышления, анализ его форм.

Аристотель не только содержание мышления, но и его формы ставил в зависимость от объективной реальности. По его учению, формы мышления соответствуют формам самого объективного бытия. Такова материалистическая основа логики Аристотеля. В силу этого она отличается от той традиционной формальной логики, которая рассматривает формы мышления вне связи с объективной реальностью. Однако были попытки толковать логику Аристотеля как чисто формальную логику. Так толковали «Органон» Аристотеля средневековые схоластики. Так же смотрели на логику Аристотеля многие представители формальной логики в Новое время, и даже стало традицией называть формальнологическое направление аристотелевским. Сторонники такого взгляда заявляли, что стремление отыскать в «Органоне» Аристотеля объективную логику и онтологические учения лишены основа-

ний. Но формальная логика, замыкавшаяся в ограниченной сфере субъективности, в сфере самого мышления, находящаяся в отрыве от реальной действительности, чужда Аристотелю.

Данная В. И. Лениным характеристика «Метафизики» Аристотеля: «Масса архиинтересного, живого, *наивного* (свежего), вводящего в философию...»[17] применима и к его логике. Ленин говорит, что «логика Аристотеля есть запрос, искание»[18], он отмечает в логике Аристотеля подход к диалектике.

В частности, следует отметить материалистический и диалектический взгляд Аристотеля на отношение между мышлением и языком.

В противоположность идеалистическому учению Платона о чистом мышлении без слов и чувственных образов Аристотель придерживается взгляда, что никогда не бывает мышления без чувственных образов. У Аристотеля признается единство мышления и языка, и он в своих исследованиях форм мышления (в частности, в исследовании суждения) исходит из учения о грамматических формах. Для Аристотеля связь между мышлением и языком представляется настолько тесной, что он мышление иногда называет утверждающей и отрицающей речью, а суждения предположениями.

* * *

Среди историков логики существуют разногласия по вопросу о том, кого следует считать основателем науки логики. Отмечая, что этот вопрос является спорным, Е. А. Бобров несомненным считает лишь одно: логика как наука в разработанном виде появляется лишь в сочинениях Аристотеля. Возражая тем историкам логики, которые пытаются доказать, что логика Аристотеля была уже подготовлена трудами Платона, Е. А. Бобров указывает на полную независимость Аристотеля в этой области; в обоснование своей точки зрения он приводит тот факт, что логическую терминологию Аристотелю приходится устанавливать самому.

Напротив, по мнению В. Лютославского, первым логиком в Древней Греции был Платон, который создал две системы логики — более раннюю, основанную на теории абсолютных неизменных и неподвижных идей (в диалогах «Пир», «Федон» и «Государство»), и другую, развитую в диалектических его диалогах «Софист», «Политик» и «Парменид». Лютославский говорит, что а диалоге Платона «Филеб» впервые встречается понятие «средний термин» в том самом значении, в котором Аристотель употребляет его в своей силлогистике. Термин «силлогизм», по мнению Лютославского, также встречается у Платона. Он считает, что Платон далеко не все подал в письменной форме, многое излагалось в его устных лекциях. Но Лютославский, по-видимому, преувеличивает роль Платона в создании науки логики.

---

[17] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 325.

[18] Там же. С. 326.

Преувеличивают роль Платона также и такие исследователи, как К. Прантль, Г. Тейхмюллер, Г. Майер, П. Наторп и др. Тейхмюллер говорит, например, что Платон — солнце, а Аристотель — луна, светящая отраженным светом, что Аристотель только подбирает колосья из богатого урожая, собранного Платоном, а аристотелевская логика — только созревший платоновский плод. Г. Майер утверждает, что методология Платона оказала глубокое влияние на Аристотеля: без диалектики Платона не могла бы появиться силлогистика Аристотеля.

Еще дальше идет П. Наторп. Он говорит, что теория доказательства, содержащаяся в «Аналитиках» Аристотеля, вытекает из сочинений Платона. В особенности, по мнению Наторпа, это относится к диалогу «Федон», где развиты основы дедуктивного метода. Наторп истолковывает идеи Платона как «методы», а его диалектику — как «чистое построение методов»; суть платонизма он усматривает в учении, что только в чистом развитии методов — именно в логике и математике — достижима полная строгость обоснования, следовательно, и наука в полном смысле слова и что нет подлинной науки о явлениях, об опыте. Превознося логику Платона, Наторп при этом извращает его учение.

Э. Целлер приписывает Платону идею о необходимости дисциплинирования мышления. Платон, по мнению Целлера, пришел к убеждению, что эристический скепсис есть плод серьезных апорий, в которые стихийно вовлекается недисциплинированное мышление. Средство, помогающее избежать этих ошибок, Платон видел в диалектическом методе. Сущность же диалектики, по Платону,— в общих понятиях, а ее задача — в строгом логическом обосновании вечного содержания истины. Таковы идеи логики Платона. Аристотель же следует ему. Но Платоном были даны лишь зачатки логики, которые Аристотель развил в цельную и стройную систему. Платон говорит, что все наши убеждения должны находиться в согласии друг с другом, что нельзя давать противоречивых определений одному и тому же в одно и то же время, что высказывание противоположного об одном и том же в одном и том же отношении есть доказательство заблуждения, что истинное знание есть лишь там, где мы сознаем основания принятых нами положений.

Таким образом, у Платона уже встречается и закон противоречия, и закон достаточного основания. Но, утверждает Целлер, Платон нигде не говорит, что все нормы мышления можно свести к этим двум законам. Далее Целлер указывает, что у Платона мало сказано о суждениях и еще меньше — об умозаключениях. Что же касается исследований Платона о природе понятий, о их соединимости и несоединимости, об отношении родов и видов и т. д., то Платон рассматривает понятия не как наши мысли, а как самостоятельные сущности, существующие независимо от нашего сознания. У него логическое еще облечено в метафизическую оболочку. В логике же Аристотеля этот мистический покров сорван.

Взгляд А. Фулье на отношение диалектики Платона к логике Аристотеля в основном совпадает с концепцией Целлера. Фулье говорит, что у Платона логика и онтология еще не дифференцированы. Диалектика Платона есть синоним логики реальной в противоположность логике формальной. Платон объективирует логику, и в этом Гегель верен духу Платона. Формальная же логика ведет свое начало от Аристотеля, который сам на это указывает в 13-й книге «Метафизики», где говорится, что диалектика Платона была еще слишком слаба для того, чтобы быть в состоянии исследовать различные логические формы независимо от их метафизической сущности.

Скромную роль в истории логики Платону отводит М. И. Владиславлев, который говорит, что до Аристотеля были лишь некоторые зачатки анализа логических приемов, причем в весьма незначительной степени они были у Платона, а ранее их почти и вовсе не было.

Мы привели высказывания историков логики по вопросу о том, кого следует считать «отцом» этой науки. Для всех этих взглядов характерно забвение имени того древнего мыслителя, который действительно впервые стал разрабатывать вопросы логики и написал первый трактат по логике в трех книгах. Имя этого мыслителя — Демокрит. В то же время у многих авторов замечается склонность преуменьшать роль Аристотеля в развитии науки логики и превозносить Платона.

И если мы поставим вопрос, чтó нового внес Аристотель в логику, то необходимо признать, что его вклад колоссален. Бесспорно, он является творцом теории категорического силлогизма, которая была разработана им впервые и притом с такой тщательностью и обстоятельностью, что последующим исследователям осталось внести в эту теорию лишь незначительные, второстепенные добавления.

Аристотель впервые ввел в логику различение между контрарной и контрадикторной противоположностями. У Платона этого различения еще не было. Учитывая это различение в своем учении о суждениях, Аристотель находит, что всякому утверждению может быть контрадикторно противоположно лишь одно отрицание и, в частности, отрицание общего суждения относится исключительно к его общности. Аристотель говорит, что контрадикторную противоположность образуют следующие пары суждений:

I. «Сократ бел»; «Сократ — не бел».
II. «Всякий человек бел»; «некоторые люди не белы».
III. «Некоторые люди белы»; «ни один человек не бел».
IV. «Человек бел»; «человек не бел».

Но если в первых трех случаях оба члена противоположности одновременно не могут быть ни истинными, ни ложными, то в четвертом случае, где мы имеем отрицание неопределенного суждения, оба члена противоположности могут быть одновременно истинными, так как бывают люди и белые, и не белые.

От контрадикторной противоположности Аристотель отличает противоположность контрарную. Если в случае контрадикторной противоположности имеет место прямое отрицание одним суждением другого, то в случае контрарной противоположности речь идет о наибольшем различии двух суждений в их отношении друг к другу. Что касается единичных суждений, то в них контрарная и контрадикторная противоположности совпадают. Неопределенные и частные суждения не могут быть контрарно противоположными друг другу. Лишь там, где имеются общие суждения, действительно имеет силу различение контрарности и контрадикторности.

Заслугой Аристотеля является то, что он впервые дал учение о делении суждений по модальности и разработал теорию модальных силлогизмов.

Глава IV

Послеаристотелевская логика в Древней Греции и Риме

Новая историческая эпоха, наступившая после смерти Александра Македонского, получила название эллинистической. Мировая держава Александра была поделена между его полководцами, и на ее месте образовалось несколько самостоятельных государств. В самой Греции наблюдается упадок рабовладельческого общества. В то же время греческая культура получает широкое распространение за пределами Греции. Большую роль в развитии науки и культуры эпохи эллинизма сыграли такие крупные центры, как Александрия в Египте, Антиохия, Селевкия, Пергам, Родос, Тарс и др.

Знаменитый музей в Александрии был не только богатейшим собранием разнообразной литературы, но также в некотором роде и академией наук, где развертывалась большая исследовательская работа в различных областях знания, и университетом, где шло преподавание основных отраслей науки.

Эллинистическая эпоха отмечена новыми крупными достижениями в технике (машины, изобретенные Архимедом, Героном и др.), в математике и механике («Начала» Евклида, теории конических сечений Аполлония, вычисление Архимедом отношения окружности к диаметру, развитие теории чисел, зачатки логарифмического счисления, создание тригонометрии), в физике (закон Архимеда, законы давления воздуха и пара, развитие оптики), в астрономии (гелиоцентрическая система Аристарха Самосского, система Птолемея, составление первого звездного каталога, вычисление расстояния Земли от Луны и Солнца), в географии (Эратосфен), в ботанике (Теофраст), в медицине (исследование функций нервной системы, основание патологической анатомии), в языкознании (создание первой научной грамматики), в истории (Полибий) и в других науках. Время жизни Евклида, Аполлония и Архимеда можно назвать золотым веком древнегреческой математики. У Аполлония уже имеется идея аналитической геометрии (понятие о координатах), а у Архимеда — идея дифференциального исчисления.

Под влиянием философского скептицизма, развившегося в эллинистическую эпоху, в III в. до н. э. в медицине возникает эмпирическое направление (основатель Филин), имевшее много последователей. Отвергая теоретические основы медицины, эмпирическая медицинская школа признавала лишь наблюдение и выводы по аналогии при изучении болезней и способов их лечения. Врачи-эмпирики ограничивали задачи медицины диагностикой,

хирургией и учением о лекарствах (в особенности они изучали яды и противоядия).

В эллинистическую эпоху началось отпочкование отдельных специальных наук от единой нерасчлененной науки — философии. Математика, астрономия и другие области знания становятся самостоятельными науками.

Наряду с развитием специальных наук в эллинистическую эпоху наблюдается определенный прогресс и в философии, в частности в логике. Начало эллинистического периода проходит под знаком усиления господства материалистической мысли в Древней Греции.

В III в. до н. э. развиваются новые философские школы в Греции — эпикурейская, стоическая и скептическая.

Эпикурейская философия была новым замечательным взлетом материалистической мысли, восстановившим атомистику Демокрита и внесшим в последнюю существенные улучшения. Эпикур был крупнейшим просветителем древнего мира. Он горячо боролся против религиозных суеверий, в частности против вымыслов о вмешательстве сверхъестественных сил в ход явлений природы и в жизнь человека.

Философия стоиков признавала реальность только тел, но в то же время учила, что единство мира, связь и согласованность его частей осуществляются благодаря мировому разуму (логосу). В мировоззрении стоиков переплетались материалистические и идеалистические тенденции. Философия стоиков в ранний период своего существования характеризовалась преобладанием материалистических тенденций, в позднейшем же стоицизме (так называемой «Новой Стое») возобладали идеалистические моменты.

В эллинистическую эпоху значительное распространение получил также скептицизм. Его основоположником был Пиррон. В III—II вв. до н. э. скептицизм господствовал также в школе Платона (так называемая Третья академия). Академический скептицизм отличался от пирроновского более умеренным характером, поскольку он признавал разные степени вероятности в нашем познании.

Пирроновский скептицизм учил, что познать истину невозможно.

По мере прогрессировавшего разложения рабовладельческого общества идеология его становится все более упадочнической. В философии начинают господствовать поверхностный эклектизм, скептицизм, пессимизм и религиозная мистика. История древнегреческой философии завершается неоплатонизмом, пессимистической религиозно-мистической системой, являющейся идеологией отживающего, обреченного на гибель класса рабовладельцев.

После Аристотеля логика в Древней Греции развивается в нескольких направлениях. В самой перипатетической школе она развивается на основе философии Аристотеля и характеризуется колебанием между эмпиризмом и рационализмом, в эпикурейской школе — на материалистической и эмпи-

рической основах и в школе стоиков — на материалистической и рационалистической основах. Кроме того, вопросы логики трактуются скептиками с точки зрения идеалистического эмпиризма.

Две основные ветви логики в Древней Греции — рационалистическая дедуктивная и эмпирическая индуктивная. Первая была тесно связана с развитием математических наук. Главными представителями дедуктивной логики в Древней Греции были Платон, Аристотель и стоики. Индуктивная логика была тесно связана с развитием техники и прикладных наук (медицины, строительного и военного дела, мореплавания, земледелия, а также с развитием эмпирического естествознания). Главными представителями второго течения в логике были Демокрит и эпикурейцы.

ЛОГИКА В ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ ШКОЛЕ ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛЯ

В перипатетической школе после Аристотеля изучалось его логическое наследие и были сделаны лишь некоторые добавления и поправки, придавшие логике Аристотеля характер, приближающий ее к последующей формальной логике.

В логике Аристотеля не было места для четвертой фигуры силлогизма, равно как и для гипотетических суждений. Игнорирование гипотетических суждений в логике Аристотеля объяснялось его ошибочным мнением, будто условное суждение всегда является не доказанным научно и основанным лишь на субъективной договоренности спорящих.

Аристотель признавал научное значение исключительно тех суждений и умозаключений, которые после него получили название категорических. Но уже первые перипатетики стали признавать познавательное значение гипотетических суждений и учение Аристотеля о категорическом силлогизме дополнили учением об условных и разделительных силлогизмах.

В первую фигуру категорического силлогизма Теофраст включил те пять модусов, которые позже вошли в формальную логику под названием модусов четвертой фигуры.

Теофраст внес изменение и в аристотелевское учение о модальности суждений, придав модальности значение степени субъективной уверенности (в противоположность объективному смыслу модальности у Аристотеля).

Теофраст и Евдем посвятили свои исследования в области логики главным образом тем видам дедуктивных умозаключений, о которых Аристотель говорил в «Топике» (условные, разделительные и другие силлогизмы).

В александрийскую эпоху стала развертываться широкая комментаторская деятельность в школе перипатетиков. Составлялись многочисленные комментарии к произведениям Аристотеля. Начало этому положил Андроник Родосский (одиннадцатый глава школы, живший в I в. до н. э.). Андронику принадлежит заслуга издания сочинений Аристотеля (70 г. до н. э.),

после чего в школе перипатетиков началась систематическая работа по истолкованию сочинений Аристотеля и защите его взглядов. Из перипатетиков, занимавшихся толкованием логических сочинений Аристотеля, следует отметить Боэта Сидонского (ученика Андроника) и особенно Александра Афродизийского, написавшего комментарии к сочинениям Аристотеля «Топика», «Аналитики», «Метафизика» и др. Следует отметить, что у ближайших преемников Аристотеля, Теофраста и Евдема, усиливается эмпирическая тенденция. На это усиление эмпирической тенденции за счет рационалистической у ближайших преемников Аристотеля обращено внимание у новейших исследователей (Г. Сенна и В. Иегера). Отмечают также, что у самого Аристотеля в его последних сочинениях решительно возобладал эмпиризм.

В общем можно сказать, что в эллинистическую эпоху эмпирический метод получил широкое распространение в науках. Высказывается также мнение, что и к изучению общественных явлений надо применять эмпирический метод.

Уже в гиппократовском сборнике намечаются три различные точки зрения, которые позже послужили зародышами для развития разных типов эмпиризма в древнегреческой философии и науке. Это, во-первых, скептический эмпиризм, сводящий научное знание к чистому опыту и отрицающей возможность получения наукой каких-либо теоретических принципов; во-вторых, методологический эмпиризм, считавший, что посредством строгого применения научного метода можно получить известные общие положения, которые, однако, будут иметь лишь высокую степень вероятности, но не полную достоверность; и, в-третьих, догматический эмпиризм, который придерживался взгляда, что наука в состоянии, исходя из чувственных данных, путем логических выводов получить универсальные и необходимые истины[1].

Эмпирический скептицизм в своем отрицании общих законов природы некоторым образом примыкал к учению Аристотеля о «бывающем по большей части» и к его отрицанию необходимых истин в отношении индивидов.

ЛОГИКА СТОИ

Стоики делили философию на три части — логику, физику и этику. Для пояснения взаимного отношения этих частей друг к другу стоики прибегали к сравнению философии с яйцом, садом, городом, человеческим организмом и т. д. Смысл всех этих сравнений в том, что этика для них — самое важное, логика для нее является «охраной», а физика — «пищей». Логика, физика и этика относятся друг к другу так, как в саду ограда, деревья (или почва, на которой они растут) и плоды; как в яйце — скорлупа, белок и желток;

---

[1] См.: *Senn G.* Die Entwicklung der biologischen Forschungsmethode in Antike. Berlin, 1933.

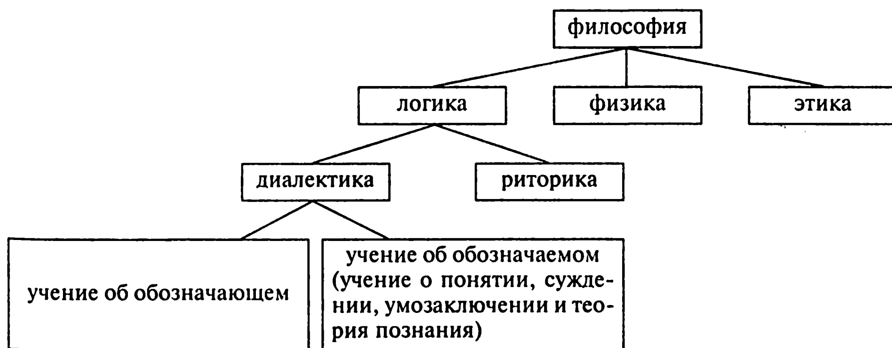
как в человеческом организме — кости, мясо с кровью и душа. Иными словами, этика для стоиков является душой философии, физика — основанием, на котором покоится этика; назначение логики — научить правильно судить о вещах, освободить ум от заблуждений.

Среди стоиков были разногласия по вопросу, в какой последовательности надо изучать эти три части философии. Одни (как, например, Хрисипп) считали, что логика должна изучаться раньше других частей философии, другие же (Эпиктет) держались мнения, что логика должна служить завершением философского образования, считая, что изучение логики должно утвердить и углубить знания, получаемые при изучении остальных частей философии. Некоторые же стоики считали, что логика, физика и этика неразрывно связаны между собой и должны изучаться одновременно.

Стоики впервые стали употреблять термин «логика» для обозначения отдельной философской науки, но этот термин они употребляли в более широком смысле, чем тот, в котором он стал использоваться позже. Дело в том, что стоики включали в логику и науку о языке (грамматику), в разработке которой им принадлежит большая заслуга. Они ставили в тесную связь мышление и язык. Они учили, что слова и предложения — знаки, а понятия, суждения и умозаключения — суть то, что обозначается этими знаками. Логика, по их учению, должна изучать и словесные знаки, и обозначаемые ими мысли.

Стоики делили логику на диалектику и риторику, а диалектика соответственно сказанному делилась на учение о словесных знаках (грамматика) и учение об обозначаемых ими мыслях (теория познания и логика в узком смысле).

Деление философии на части у стоиков может быть представлено в виде следующей схемы:



Исходным пунктом системы философии стоиков был сенсуализм, и потому более последовательные из стоиков (представители ранней Стои) не признавали врожденных идей, но считали, что все понятия имеют опытное

происхождение. Но сенсуализм у стоиков сменяется рационализмом в понимании сущности познания Вселенной. Эта сущность, по их учению, может быть познана только разумом. Полная достоверность принадлежит истинам, познаваемым разумом и сформулированным в научной системе.

Душа, которая вначале является совершенно пустой, постепенно в результате воздействия на нее предметов и явлений внешнего мира наполняется представлениями. А после того как эти предметы и явления были восприняты, о них сохраняется память. Из множества сходных представлений затем образуется опыт. Далее от восприятий совершается переход к общему понятию. Образование понятий происходит у людей отчасти само по себе, стихийно, отчасти сознательно и преднамеренно путем деятельности мышления, которая руководствуется научным методом. В первом случае в качестве естественных продуктов мышления возникают общие для всех людей понятия, которые должны расцениваться как общеобязательные предположения «антиципации». Эти понятия являются естественными не в смысле врожденности их, но в том смысле, что они с естественной необходимостью возникают у всех людей в процессе их умственного развития: постепенно к 14-му году жизни человека они все более и более накапливаются, образуясь из восприятий и представлений. Благодаря этому человеческое мышление от единичного возвышается к общему. Что же касается сознательного преднамеренного образования понятий в науках, то оно совершается по нормам, устанавливаемым диалектикой. Научные понятия стоики называли техническими. В качестве критерия, на основании которого можно отличить истину от заблуждения, стоики вместо аристотелевских материального критерия соответствия мысли самим вещам и формального критерия согласия истины с собой выдвигали новый принцип. Критерием истины они считали ясность, непосредственную очевидность, с какой представление действует на ум. Такое представление стоики называли «каталептическим представлением». Смысл термина «каталептический» остается спорным: одни толкуют его как «постигаемое», другие — как «постигающее». Вероятно, этот термин имел и то и другое значение одновременно.

Свое учение о разных степенях достоверности Зенон из Китиона, основатель Стои, выразил в следующей образной форме. Он сравнивал ощущения с распростертыми пальцами, признавание содержания восприятия (обозначаемое термином «синкататезис», т. е. согласие) — с немного согнутыми пальцами, постижение же самого предмета (обозначаемое термином «каталепсис») — с пальцами, сжатыми а кулак, научное знание — с кулаком, который к тому же сжат другой рукой. Научное знание, по учению стоиков, представляет собой незыблемый каталепсис.

Каталепсис (схватывание) — это такая истина, которая настолько очевидна, что она, так сказать, «схватывает» нас, принуждает к согласию, неотразимо навязывает нам себя.

Каталептическое представление, которое является критерием истины, исходит от какого-либо реального предмета, принудительно действует на субъекта, вызывая в нем согласие, и таким образом порождает каталепсис.

Не все истинные представления по учению стоиков являются каталептическими. Истинные представления должны соответствовать действительности, должны ее постигать. Но не всякое истинное представление для того или иного субъекта имеет принудительную силу непосредственной очевидности. И в отношении каждого отдельного представления возникает вопрос: обладает ли оно непосредственной ясностью и очевидностью или не обладает таковой? Согласие с содержанием представлений, признание их истинными или несогласие с ним, отказ признать их истинными зависят от свободного решения субъекта.

Термин «каталептическое представление» может иметь трoякий смысл: 1) представление, которое «улавливает» свой предмет, отражает его верно и точно; 2) истинное представление, которое является правильно постигнутым нами знанием предмета; 3) представление, захватывающее нас, овладевающее нами, вынуждающее нас принять его. Таким образом, этот термин обозначает либо отношение представления к предмету, им постигаемому, либо отношение его к нашему знанию, либо отношение его к познающему субъекту. Историки логики отмечают трудность решения вопроса, какое из этих трех значений термина «каталептический» имели в виду стоики.

Вопрос о критерии истины, об условиях истинности наших знаний был основным вопросом теории познания стоиков. В философской системе стоиков он являлся сложной проблемой. Стоики были догматиками, они не только считали возможным познание истины, но и считали свою философскую систему окончательной истиной в последней инстанции. Исходный пункт теории познания стоиков был сенсуалистическим. Стоикам принадлежит знаменитое, повторенное впоследствии Локкóм, сравнение первоначального состояния души с чистой навощенной дощечкой, на которой еще ничего не написано. Все свое содержание душа, по учению стоиков, получает от воздействия на нее вещей материального мира в виде ощущений, являющихся отпечатками этих воздействующих на нее вещей.

Догматический взгляд стоиков на науку как на систему таких положений, которые являются непоколебимой окончательной истиной, приводит к тому, что они объявляют научное знание конечным критерием истины. Но этим они вступают в противоречие с исходным сенсуалистическим положением своей философской системы. Истину стоики понимали материалистически, как соответствие наших представлений, понятий, суждений, умозаключений самой объективной действительности. Но при формулировке критерия истины, когда стоики ищут его в непосредственной очевидности для нашего сознания тех или иных представлений, они становятся на субъективно-идеалистическую точку зрения. Все дело для них в сознании несом-

ненности того или иного положения, в непоколебимости убеждения в том, что данное восприятие, представление, суждение совпадает с тем, что находится в самом объективном мире.

В стоической школе существовали разные взгляды по вопросу о критерии истины: одни стоики (Зенон) считали таким критерием «каталепсис», другие (Хрисипп) — ощущения и «пролепсис» (предвосхищение), третьи (Аристон и Посидоний) — «правильный разум».

Стоики более позднего периода обращаются не только к научным истинам, но и к общему мнению людей, к положениям, освященным традицией, языком, практикой. Они ссылаются на общее согласие людей. Этот взгляд связан с поворотом стоической школы вправо, с возобладанием в ней идеалистических тенденций.

Стоики учили, что хотя чувства и являются единственным первоисточником всего нашего знания, но они могут быть ненадежны, и им нельзя слепо доверять. Вследствие этого необходима теория познания, которая разъясняет роль внешних чувств как средства познания. Основатель Стои Зенон учил, что все существующее телесно и душа тоже телесна, ощущение же есть отпечаток, производимый в телесной душе другими вещами материального мира. Таким образом, Зенон мыслил ощущение как телесный процесс. Хрисипп называет этот отпечаток «изменением» души, но отпечаток может быть ясным и отчетливым, а может быть и неясным, смутным, неточным. Субъект поэтому двояко относится к чувственным восприятиям: относительно одних он дает свое согласие (синкататезис), а относительно других он такого согласия не дает. Для того чтобы было дано такое согласие, необходимо испытание самого чувственного представления со стороны его ясности и отчетливости, исследование разумом его достоверности. Таким образом, познавательный материал, даваемый ощущением, должен быть обработан логическим мышлением для того, чтобы получить безусловно истинное знание. Ложные, ошибочные взгляды имеют своей причиной поспешное согласие души по отношению к необоснованным положениям.

Стоики подчеркивают активность души в процессе познания. Для познания необходимо активное «схватывание» душой имеющегося в ней чувственного впечатления. Но такое «схваченное» душой впечатление еще не есть истинное знание, оно находится на полпути между истинным знанием и простым мнением. Истинным знанием стоики считают абсолютную истину, которая никогда не может быть поколеблена и изменена. Такую абсолютную достоверность стоики приписывали каталептическим представлениям.

Последней инстанцией (высшей нормой и конечным критерием) познания истины стоики признавали разум, рассматривая человеческий разум как истечение мирового разума (Логоса). Однако, по их учению, разум не является единственным и универсальным критерием. Он — лишь последняя

инстанция в познавательном процессе. Уже и ощущения выступают у стоиков в качестве одного из критериев истины, поскольку имеются адекватные чувственные данные, отражающие объективную действительность так, как она есть. Но стоики подчеркивают, что ощущениями схватывается не все, что имеется в вещах.

В учении стоиков о критериях истины чувствуется влияние Демокрита. Подобно последнему, они решающее значение приписывают «мудрецу»; совершенным знанием обладает мудрейший. Вслед за Демокритом стоики требуют критического отношения к данным чувственного восприятия, считая, что им можно доверять лишь тогда, когда они осуществляются в условиях, гарантирующих достоверность их показаний (если деятельность органов чувств протекала нормально, если ощущаемый предмет находился не на слишком отдаленном расстоянии и самое восприятие не длилось слишком короткое время, если сам процесс восприятия предмета был тщательным, и т. п.).

Точно так же вслед за Демокритом стоики утверждают, что только мышление, вооруженное правильными логическими приемами, заслуживает доверия. Хрисипп в качестве твердых истин, могущих служить опорой истинного знания и критериями для проверки истинности или ложности остальных представлений, признавал, с одной стороны, каталептическое представление, с другой, пролепсис, т. е. естественно возникающие одинаково у всех людей общие понятия.

Влияние Демокрита особенно сказывается в учении стоика Боэта, который к трем демокритовским критериям (ощущению, разуму и влечению) прибавляет четвертый — науку.

В своей теории познания стоики были номиналистами. По их учению, только единичные вещи имеют реальное существование, а общее существует только в человеческом уме в качестве чисто субъективной мысли. Таким образом, они примыкают в этом вопросе к киникам (Антисфену) и выступают против учения Платона и Аристотеля, признававших реальное существование общего.

Стоики считали родовые понятия продуктами воображения, которым ничего не соответствует в объективной действительности. Родовые понятия охватывают бесконечное множество однородных предметов и явлений, и на них основываются общие суждения, имеющие огромное познавательное значение, так как из них слагается научное знание. Здесь учение стоиков совершает скачок от эмпиризма к рационализму; этот скачок остается у них необоснованным, поскольку ими не определено и не уяснено, каким образом общие понятия, не отражающие объективной действительности, могут служить основанием науки.

Основные положения теории познания стоической школы установил ее основатель Зенон. Всесторонняя же разработка теории познания и логики

Стои принадлежит Хрисиппу, бывшему главой школы с 230 по 207 г. до н. э.; его называют «вторым основателем Стои». Хрисипп подробно разработал стоическую силлогистику, в которой главное место занимали условные и дизъюнктивные силлогизмы. В разработку логики Хрисипп ввел тот педантический формализм, который позже стал господствующей чертой схоластической логики.

По учению стоиков, признаком всякого истинного положения является его логическая доказуемость. Поэтому главным разделом логики в узком значении этого слова является учение о доказательстве (как и у Аристотеля). Всякое доказательство состоит из умозаключений. Составными же частями умозаключения являются суждения. Стоики полагают, что только суждениям принадлежит признак истинности или ложности. Что касается умозаключений, то, по их мнению, можно говорить лишь об их формальной правильности или неправильности.

Суждения стоики делили на простые (категорические) и сложные. Простые суждения они, вслед за Аристотелем, классифицировали по качеству, количеству и модальности. Сложные же суждения стоики делили на гипотетические (условные), разделительные, соединительные и на другие виды. Хрисипп считал, что основными и первичными умозаключениями являются не категорические, а те, в которых большей посылкой является сложное суждение (гипотетическое, разделительное, соединительное).

Выдвигая на первый план гипотетические (условные) умозаключения, стоики указывали на возможность превращения категорических и разделительных суждений в условные путем придания категорическим и разделительным суждениям формы условных суждений. Так, суждение «*A* есть *B*» можно представить в форме: «Если есть *A*, то есть и *B*», а суждение «*A* есть или *B*, или *C*» можно облечь в форму: «Если есть *A*, то оно есть или *B*, или *C*».

По учению стоиков, для истинности заключения необходимы два условия: во-первых, чтобы посылки в силлогизме были истинными суждениями и, во-вторых, чтобы вывод заключения из посылок был формально правильным.

Трактуя об «обозначаемом», стоики все высказывания делят на неполные и полные, т. е. на предикаты и предложения. Из предложений, по их учению, суждениями являются те, в которых что-нибудь утверждается или отрицается и которым присуща или истинность, или ложность.

Отрицая объективное существование общего, стоики совершенно по-новому, в сравнении с Аристотелем, строят свое учение о понятии и суждении. Поскольку в своей философской системе стоики стояли на номиналистической позиции, в их логике деление на роды и виды занимает весьма незначительное место, хотя они и не игнорировали совсем это деление.

Различие между стоической и аристотелевской логикой хорошо видно на примере теории дефиниции. В учении стоиков об определении нет во-

проса ни о роде, ни о виде, ни о сущности. По их учению, дефиниция есть перечисление признаков, присущих вещи. Так, Хрисипп определял дефиницию как «отчет о собственном», а Антипатр — как «речь, разъясняющую вполне посредством анализа».

По учению стоиков, дефиниция не указывает видообразующего отличия, она перечисляет различия вообще. То, что имя выражает в целом, дефиниция выражает более подробно, более детально. Так, например, стоики дают следующее определение человека: «Животное разумное, смертное, обладающее умом и способное к науке».

Подобно теории дефиниции, и теория логического деления у стоиков носит номиналистический характер. Они не признают деления, основанного на самой природе вещей, и поэтому допускают множество различных способов логического деления.

Иначе, чем Аристотель, стоики трактуют и вопрос о категориях. Существенное различие в понимании категорий у стоиков и Аристотеля Прантль и Брошар объясняют тем, что у стоиков категории трактуются номиналистически и не рассматриваются как роды сущего. В отличие от Аристотеля они строят учение о категориях на принципе субординации, а не на принципе координации.

В системе категорий стоиков каждая предыдущая категория входит в последующую, получая в ней новую определенносгь. Из аристотелевских категорий у стоиков остаются только четыре: субстанция, качество, состояние и отношение. Таблица категорий у стоиков принимает следующий вид: 1) субстрат, или субстанция, 2) субстанция, обладающая определенным качеством, 3) субстанция, находящаяся в определенном состоянии, обладающая определенным качеством, и 4) субстанция, находящаяся в определенном отношении, обладающая определенным состоянием и имеющая определенное качество.

Таким образом, у стоиков по сравнению с Аристотелем изменяются смысл понятия «категория» и его роль в процессе познания.

Поскольку стоики считали общие (родовые) понятия чисто субъективными образованиями, которым ничто не соответствует в объективной действительности, они подобным же образом рассматривали и категории. Поэтому для них категории не являются наивысшими родами сущего, тем более что, по их учению, все сущее однородно (существуют лишь единичные тела). У стоиков категории являются лишь различными способами мышления. О каждом теле мы можем мыслить как о субстанции, и как об обладающем определенным качеством, и как о находящемся в каком-либо состоянии и в том или ином отношении к другим телам.

Этот различный подход к вещам находит свое выражение как в области мышления, так и в области языка, в логических и грамматических категориях. Основанием логического деления категорий у стоиков служит разли-

чие мыслительного подхода к изучаемой вещи, различие принимаемой в том или ином случае точки зрения на нее.

В отличие от Аристотеля стоики признают единую наивысшую универсальную категорию, охватывающую все сущее и все стороны его. Такой категорией является субстанция (тело). Но над этой категорией у стоиков стоит еще другая категория — «нечто», охватывающая не только все существующее, но и воображаемое, не только телесное, но и бестелесное.

К предметам, не имеющим субстанционального существования, стоики относят пространство, пустоту, время и умопостигаемые чистые объекты мысли. К чистым объектам мышления относятся такие понятия, как качество, состояние и отношение, потому что они как таковые реально не существуют, поскольку реально существуют только отдельные тела, имеющие определенные качества и состояния и стоящие в определенных отношениях к другим телам. Различие между качеством и состоянием стоики усматривают в том, что первое относится к самой сущности субстанции. Качество есть существенное постоянное свойство тела, а состояние представляет собой временнóе, изменяющееся пребывание вещи в движении или покое и т. п. Случайным, преходящим свойством вещей является и отношение. Так, один и тот же предмет то движется, то находится в покое, и отношения предметов к другим предметам постоянно изменяются.

Благодаря наличию определенного качества каждая вещь есть именно то, что она из себя представляет, и имеет свои особенности, отличающие ее от других вещей. Однако, хотя понятие качества само по себе и мыслится стоиками как объект чистой мысли, они учат, что всякое качество, присущее какой-либо отдельной единичной вещи (например, красный цвет той или иной вещи, но не красный цвет вообще), реально существует как особое тело природы, проникающее данную единичную вещь.

Таким образом, у стоиков качество рассматривается в двояком смысле: как индивидуальное качество каждой отдельной вещи, которое реально существует, и как общее качество, которое реально не существует и есть объект чистой мысли. В отличие от качества, являющегося существенным свойством вещей, состояния и отношения являются случайными, преходящими свойствами их.

Природа суждения также понимается стоиками иначе, чем в аристотелевской логике.

Особенностью стоического учения о суждении было то, что они исходили не из категорического суждения, как Аристотель, а из сложной «пропозиции» — условного суждения. Пропозицию стоики истолковывают как «совокупное», т. е. как соединение двух предложений, находящихся в определенном логическом отношении друг к другу. Такое понимание природы суждений у стоиков обусловлено номиналистическим характером их логики. Стоики стремятся как можно меньше пользоваться общими понятиями.

Для стоической логики были малопригодны такие суждения и умозаключения, в которых речь идет о связи между общим и единичным или между двумя общими понятиями. Более приемлемыми для них были условные суждения, утверждающие, что если дан один факт, то вместе с ним дан и другой факт, или если какая-либо конкретная вещь обладает таким-то качеством, то она обладает и другим определенным качеством. Поэтому стоики стремятся все рассуждения облечь в форму условных суждений: «Если Сократ человек, то он смертен», «Если наступает день, то становится светло» и т. п. Стоики не отрицают пользы категорических суждений в жизненной практике, но их роль в логике стоиков сводится к констатации данных непосредственного чувственного восприятия.

Но, поскольку науке для достижения новых истин приходится оперировать выводами, логика есть наука о выводах. По своей природе условные суждения имеют форму вывода, причем наиболее естественную и простую форму, поэтому, по мнению стоиков, логика и должна начинать свое исследование с анализа условных суждений. Вследствие этого в логике нет места для количественной характеристики суждений. Стоики не могут принять аристотелевский логический квадрат и по-иному строят учение о природе контрарных и контрадикторных суждений, вкладывают иной смысл в термины «противоположный» и «противный».

Зенон и Хрисипп отвергают учение о том, что суждение есть включение субъекта суждения в некоторый класс. По учению стоиков, в суждениях речь идет не о родах, которые содержат в себе виды, но об индивидах и группах качеств, связанных между собой по определенным законам. Если Сократ имеет качества, выражаемые словом «человек», то он имеет и качество, выражаемое словом «смертный», входящее в исходные качества. Следовательно, не следует заниматься фигурами и модусами категорического силлогизма. Стоики считали аристотелевскую силлогистику пустым занятием. В. Брошар полагает, что Хрисипп в не дошедшем до нас сочинении «О бесполезных силлогизмах» (в трех книгах), о котором упоминает Гален, дал критику аристотелевской силлогистики.

Стоики сводят все умозаключения к пяти элементарным типам условной и дизъюнктивной форм. Они подчеркивают, что в умозаключениях речь идет не об отношениях между понятиями, а об отношениях между реальными конкретными вещами. Вся теория силлогизмов у стоиков сводится к весьма простым по сравнению с силлогистикой Аристотеля формам.

Сведéние сложных силлогизмов к простым у стоиков называлось анализом. Этот процесс сведéния иногда был весьма искусствен, при этом стоики прибегали к различным утонченным приемам, которые часто служили предметом насмешек со стороны скептиков. Стоической логике не чужда была и та пустая, бесплодная игра в «глубокие» различия и искусственные построения, которая позже стала характерной чертой схоластической логики.

Учение о пяти основных формах силлогизмов было дано Хрисиппом.

У Хрисиппа условное умозаключение выступает в двух модусах:

I. Если есть *А*, то есть и *В*
А есть
Следовательно, есть и *В*.

II. Если есть *А*, есть и *В*
В нет
Следовательно, нет и *А*.

Разделительное умозаключение, по Хрисиппу, тоже имеет два модуса:

I. Может быть или *А*, или *В*
Есть *А*
Следовательно, нет *В*.

II. Может быть или *А*, или *В*
А нет
Следовательно, есть *В*.

Схема соединительного силлогизма, по Хрисиппу, имеет следующую форму:

I. *А* и *В* не могут быть вместе
А есть,
Следовательно, *В* нет.

У стоиков в основе учения об умозаключении лежала теория знаков. Понятие знака, которое в стоической теории познания сперва относится к словам, затем употребляется в более широком смысле, приобретает новое значение. Знаком называется каждое явление (или предмет), которое закономерно связано с другими явлениями и предметами, вследствие чего первые служат средством для познания вторых.

Теория знаков возникла и развилась прежде всего в эмпирической школе медицины. Врач-эмпирик пользуется «знаками», т. е. симптомами болезни. Эти знаки дают возможность ставить диагноз, указывают на улучшение или ухудшение состояния больного, позволяют сделать прогноз. Они, таким образом, говорят не только о настоящем, но и о будущем.

Уже Аристотель говорил об умозаключениях от знаков, но у него это был лишь особый вид несовершенных умозаключений, не имеющих научного познавательного значения.

Стоики делили все предметы на являющиеся и невоспринимаемые. Являющиеся познаются непосредственно ощущением. Для познания их нет надобности в знаках, в то время как для познания невоспринимаемых предметов знаки необходимы: они познаются лишь путем умозаключений от знаков.

Невоспринимаемые предметы стоики делили на три класса: 1) предметы совершенно и всегда непознаваемые (вследствие ограниченности человеческого знания, которое не в состоянии охватить все бесконечное множество предметов); так, например, человеку недоступно познать четным или нечетным является число звезд на небе; 2) предметы, временно невоспринимаемые в зависимости от данных обстоятельств (например, город Афины сейчас не воспринимается мною); 3) предметы, которые по самой своей природе непосредственно непознаваемы и могут быть познаны лишь через посредство других предметов (знаков). Обозначающие последнюю категорию предметов знаки стоики называли индикативными. Индикативные знаки раскрывают нам природу этого класса невоспринимаемых вещей. Так, например, выделение пота есть индикативный знак для пор кожи; движение тела человека есть индикативный знак существования в нем души, причем в этом случае отношение между знаком и вещью мыслится стоиками как причинная связь (душа есть причина движения тела).

Стоики (как свидетельствует Филодем) ввели различение двух видов индикативных знаков: они делили их на общие и частные. Общий индикативный знак является знаком для многих различных предметов и потому не может служить основанием для умозаключения. Например, высокая температура является знаком не одной определенной болезни, а ряда различных болезней, и поэтому она не может служить достаточным основанием для диагноза. Только частные знаки признаются стоиками истинными индикативными знаками, так как они относятся только к одному предмету или к одному классу предметов.

Свое учение об умозаключениях стоики, как и эпикурейцы, строили на теории знаков, но в понимании выводов «от знаков» между этими двумя школами было существенное различие. В отношении определения логики стоики и эпикурейцы согласны в том, что логика есть «наука о знаках и обозначаемом ими». Это определение логики встречается и у стоика Хрисиппа, и у эпикурейца Филодема. Однако сами понятия «знак» и «обозначаемое знаком» трактуются стоиками и эпикурейцами по-разному.

Стоическое учение о знаках Секст Эмпирик излагает следующим образом. Он говорит, что стоики в познавательном акте различали три момента, неразрывно связанные между собой: во-первых, обозначаемое знаком; во-вторых, сам знак; в-третьих, объект мысли. Из них знак есть слово, обозначаемое знаком есть то, на что указывает слово (смысл слова), и, наконец, объект мысли есть предмет, существующий сам по себе (вне нашего сознания), к которому относится наша мысль. Два из этих моментов материальны — слово и объект, а один — нематериален, именно то, что обозначается знаком. Последнее — то содержание мысли, которое может быть истинным и ложным. Этот третий момент (смысловой) надо отличать от слава, так как люди, не владеющие греческим языком, хотя и слышат греческие слова, но не по-

нимают их. Эпикурейцы отрицали существование этого третьего момента. Они учили, что слова относятся только к самим объектам.

Таким образом, стоики стояли на позиции умеренного номинализма (концептуализма), а позицией эпикурейцев был радикальный номинализм.

Как выше было сказано, стоики в своей логике на первое место ставили гипотетическую пропозицию (условное предложение). Знак они определяли как правильное условие, которое является предшествующей частью условного предложения, порождающей заключение в условном силлогизме. В этом определении отношение между знаком и тем, что он обозначает, выражено в форме гипотетической пропозиции: «Если *P*, то *Q*». Если имеется такое отношение, то *P* есть знак для *Q*. По учению стоиков, это отношение знаков к обозначаемым ими предметам является сущностью всякого рассуждения. В основе всякого рассуждения лежит положение «если это, то и то», которое вытекает из более общего положения стоической системы, согласно которому в природе все находится во взаимной связи, все детерминировано, всюду господствует строгая закономерность.

По учению стоиков, между всеми вещами существует рациональная необходимая связь, каждая вещь образует необходимое звено в цепи причинных связей, охватывающих все существующее. Именно поэтому в логике стоиков господствует отношение необходимого следования. В гипотетической пропозиции они находят логическое выражение той необходимой связи, которая господствует во Вселенной. В стоической логике впервые была развита теория импликации.

Анализируя условия гипотетической пропозиции, стоики устанавливают для нее критерии. Согласно первому критерию, та пропозиция является неправильной, в которой истинен первый термин и ложен второй.

Ф. и Э. де Лэси отмечают, что стоики считали необходимым проводить различие между строгой и нестрогой импликациями, как это имеет место в современной символической логике.

Приведем таблицу правильных и неправильных пропозиций, установленную стоической логикой:

1. «Если день, то свет» — правильно.

Здесь истинны и предпосылка, и заключение.

2. «Если земля летит, то она имеет крылья» — правильно.

Здесь ложны и предпосылка, и заключение.

3. «Если земля существует, то она летает» — неправильно.

Здесь предпосылка истинна, а заключение ложно.

4. «Если земля летает, то она существует» — правильно.

Здесь предпосылка ложна, а заключение истинно.

Второй критерий для правильности пропозиций имеет в виду не истину или ложь в буквальном смысле, а лишь природу отношения, или связи, между

ними. Вывод правилен, когда заключение вытекает как следствие из посылок, как, например, в следующем умозаключении: «Если день, то светло. Сейчас день. Следовательно, сейчас светло».

В пропозиции «если день, то светло» имеются две части: предшествующая часть есть знак (день), последующая часть (следствие) есть обозначаемое этим знаком (светло). Отношение между ними (между днем и светом) есть отношение необходимого следования. Само умозаключение мыслится как аналитическое, поскольку оно основано на необходимой связи, на отношении необходимого следования, или на контрапозиции. Связь между вещью и знаком, обозначающим ее, мыслится столь неразрывной, что отрицание следствия необходимо влечет за собой отрицание первой части пропозиции, например: «Если день, то светло. Сейчас не светло. Следовательно, сейчас не день».

В истинной пропозиции следствие мыслится заключающимся implicite (потенциально) в первой части пропозиции, и в этом смысле заключение рассматривается как необходимая истина. Точно таким же образом стоики истолковывали и умозаключения от явлений к невоспринимаемым вещам. Такова, например, упоминавшаяся нами пропозиция: «Если на поверхности кожи выступает пот, то в коже имеются невоспринимаемые поры».

Здесь вывод сделан из воспринимаемого факта выделения пота к невоспринимаемому факту существования пор в коже, и умозаключения этого рода стоики толкуют как аналитические, а не синтетические. И здесь, по их мнению, существует необходимая связь между выделением пота (знаком) и существованием пор (обозначаемым). Именно на этой необходимой связи, по мнению стоиков, основывается значимость вывода. Причинная связь также истолковывается стоиками как необходимое и аналитическое отношение. День есть и причина света, и знак его.

Итак, стоики учили, что выводы должны быть аналитическими. Только при этом условии они имеют доказательную силу.

На том основании, что стоики признают наличие необходимой связи между явлениями и приписывают аналитический характер суждениям и умозаключениям, выражающим эту связь, некоторые историки философии характеризуют учение стоиков как априоризм. Но такая характеристика учения стоиков Представляет собой модернизацию их взглядов в духе кантианства. Хотя априоризм и не сводится лишь к теории врожденных идей, тем не менее он плохо согласуется со взглядом стоиков на душу как на tabula rasa и с их номинализмом.

Если стоики противопоставляли чисто эмпирическому методу эпикурейцев контрапозицию, как единственно гарантирующую истинность выдвигаемого положения, то все же контрапозиция у них была связана с наблюдением явлений. Так, например, делается контрапозиция «если нет или не было огня, то нет дыма» из суждения «если есть дым, то есть или был огонь». Но

для этой контрапозиции требуется знание, что всегда во всех случаях дым наблюдается только при огне.

Основным законом мышления стоики признавали закон противоречия. Из высказываний стоиков о том, что каждой вещи присуще определенное качество, отличающее ее от всех остальных вещей, что связь слов с предметами и явлениями есть связь знака с тем, что им обозначается, и что эта связь служит необходимой предпосылкой для любых суждений, умозаключений и доказательств, можно заключить, что они признавали и закон тождества.

Под влиянием Прантля и Целлера в истории философии установился ошибочный взгляд на логику стоиков как на систему, не заключающую в себе ничего нового и оригинального. По мнению Прантля и Целлера, логика стоиков лишь повторяет то, что уже было высказано Аристотелем, она придает лишь новую худшую форму учениям Аристотеля, излагая их в виде катехизиса и создавая без нужды новую искусственную терминологию вместо более точной аристотелевской. По оценке Прантля и Целлера, логика скорее потеряла, чем выиграла, от этого ее преобразования.

В конечном счете логика стоиков, по мнению Прантля и Целлера, есть пустой и бесплодный формализм. Против этого взгляда известных немецких историков логики впервые выступил французский ученый Виктор Брошар[2], который, признавая, что Прантль и Целлер изучили логику стоиков весьма тщательно и изложили ее с замечательной ясностью, вместе с тем коренным образом изменяет данную ими интерпретацию этой логики и ее оценку. Опираясь на исследование логики стоиков, данное Прантлем и Целлером, Брошар по-иному определяет ее смысл и значение, ее отношение к логике Аристотеля и место в истории логики.

Брошар следующим образом обосновывает свою точку зрения. Существенное различие между стоиками и Аристотелем заключалось прежде всего в том, что стоики продолжали номиналистическую традицию Антисфена, согласно учению которого общие идеи, понятия суть лишь имена. По учению стоиков, реально существуют лишь единичные тела, а общее объективно не существует. В вопросе о реальном существовании общего стоики расходились не только с Платоном, признававшим самостоятельное существование и первичность общих идей, но и с Аристотелем, который тоже признавал существование общего, хотя и не самостоятельное, а в самих единичных вещах.

Брошар подчеркивает наличие существенного различия между логикой стоиков и Аристотеля, заключавшееся прежде всего в том, что стоики стояли на позиции номинализма, а Аристотель — на позиции реализма. Проводя последовательно принципы своей философской системы, стоики построили логику нового типа — чисто номиналистическую.

---

[2] *Brochard V.* La logique de stoiciens // Archiv für Geschichte d. Philosophie. 1892. Bd. V.

Общие понятия, по учению стоиков,— нечто бестелесное, они не имеют объективного реального существования, а существуют лишь в сознании субъекта. Но некоторые стоики доводили номинализм до крайних пределов, отрицая существование в нашем уме общих понятий, имеющих «бестелесную природу».

По мнению Брошара, различие между номинализмом стоиков и номинализмом Эпикура аналогично различию номинализма Дж. Ст. Милля и Гоббса[3].

Эпикурейцы были крайними номиналистами, они считали, что понятия —лишь звуки, слова. В отличие от эпикурейцев, стоики признавали нечто посредствующее между реальностью и звуком, нечто чисто мыслимое.

Брошар говорил, что стоики очень просто решили ту огромной трудности проблему, которая заключалась в философской системе Аристотеля. Стагирит утверждал, что есть только наука об общем, а реально существуют только индивиды. Стоики отбросили первое из этих положений, сохранив второе. Они сделали вывод, что если реально существуют только индивиды, то наука, и в частности логика, должна иметь дело только с единичными предметами, с индивидами[4].

Логика стоиков на самом деле не была ни повторением логики Аристотеля, ни ее упрощением. Она была построена на совершенно иной основе.

Брошар отмечает, что в стоической логике принцип, на котором покоится учение о силлогизме, иной, чем в силлогистике Аристотеля. Этим принципом является не общепринятая в формальной логике аксиома силлогизма (dictum de omni et nullo) и не объемное отношение терминов силлогизма. Принцип стоической силлогистики гласит: если вещь представляет всегда определенное качество или определенную совокупность качеств, то она будет также представлять качество или качества, которые сосуществуют всегда с первым качеством или совокупностью качеств. Иначе говоря, в основе стоической силлогистики лежит принцип, сформулированный в средние века так: «Признак признака есть признак самой вещи» («Nota notae est nota ipsius rei»)[5].

Отношение субъекта суждения и его атрибута в стоической логике понимается не как существование атрибута в субъекте суждения, не как его присутствие в нем, а как отношение постоянного сосуществования или постоянной последовательности.

Реформу логики, произведенную стоиками, Брошар резюмирует следующим образом: идея закона заменяет идею вечных, неизменных сущностей. Из тех неизменных сущностей, которыми Аристотель, примыкая к сократо-

---

[3] Ibid. P. 450.
[4] Ibid. P. 452.
[5] Ibid. P. 455.

платоновской традиции, объяснял действительность, стоики сохранили только идею неизменного порядка, в котором следуют друг за другом явления. В логике стоиков господствует идея единообразия природы. В противоположность аристотелевской логике здесь выступает понятие закона природы, которое стоики взяли у Гераклита. Логос (разум), господствующий во Вселенной, остается всегда в согласии с самим собой и определяет необходимость всего происходящего в природе. Формулу «есть только знание общего» стоики заменяют формулой «есть только знание необходимого». Так В. Брошар характеризует ту реформу в логике, которую совершили стоики.

Итак, центральной идеей логики стоиков, как и всей их философии, является идея необходимости. Условные суждения и условные умозаключения именно потому и кладутся стоиками в основу системы логики, что они выражают необходимое отношение между явлениями. В. Брошар ставит вопросы: «Откуда берется эта необходимость? В чем она состоит и как мы познаем ее?» Эти же вопросы стоики ставили в следующей форме: «Каков критерий “здравого” умозаключения? Каким образом надо отличать истинное рассуждение от ложного? Когда и как в пропозиции имеет место необходимая связь между предшествующей и последующей частями ее?» Среди самих стоиков происходили дискуссии по этим вопросам, и, как свидетельствует Цицерон, имелись расхождения во взглядах между Хрисиппом, Диодором и Филоном.

По Филону, необходимое и достаточное условие для истинности пропозиции заключается в том, чтобы первая часть ее не была истинным суждением, когда вторая часть — ложное суждение. Остальные же три случая из возможных четырех будут правильными (т. е. случаи, когда первая и вторая части пропозиции суть обе истинные суждения, когда первая и вторая части суть обе ложные суждения и когда первая часть есть ложное суждение и вторая — истинное). Основной недостаток этой стоической теории заключается в том, что она смешивает истину с формальной логической связью.

Доказывая несостоятельность этого критерия Филона, Диодор пользуется следующим примером: пропозиция «если день, то я принимаю участие в дискуссии» будет истинной лишь в то время, когда я участвую в дискуссии, но она будет ложной в другое время. Ложная пропозиция «если день, то ночь», по теории Филона, должна быть истинной, если сейчас ночь, потому что в таком случае первая часть ложна, а вторая истинна. Хрисиппа не удовлетворяет та критика, которую дал Диодор, потому что последний не отличал возможности от действительности. По учению Диодора, все то, что не осуществляется в действительности, никогда не было возможным, во Вселенной господствует абсолютная необходимость. Поэтому и необходимость в пропозиции он истолковывал как объективную необходимость. Она, по его мнению, выражает универсальный порядок природы, закон, господствующий во Вселенной. Тут дело не в согласии идей между собой в нашем

уме, а в отношении между собой вещей в природе (в наличии или отсутствии той или иной связи между ними).

По Диодору, необходимость — в самих вещах, и потому логическая связь, выражающая необходимость, апостериорна. Хрисипп полемизировал против этой доктрины Диодора и развил учение о независимости логической связи от опыта. Он склонен понимать истинные суждения как идентичные. Таково, например, суждение «если есть день, то есть день».

Пропозиции, по Хрисиппу, бывают истинными не только тогда, когда они представляют собой чисто идентичные суждения, но и когда вторая часть (следствие) содержится в первой части потенциально, implicite, т. е. аналитически. Так, треугольник потенциально содержит в себе равенство суммы его трех углов $2d$, а ранение в сердце заключает в себе implicite смерть.

По Хрисиппу, в этих случаях связь непосредственная, без посредства опыта; однако он допускает, что в истинных пропозициях, в которых последующее implicite содержится в предшествующем, опыт, особенно накопленный, выраженный в науках, может научить нас, что одно implicite содержится в другом. Так, шрам на теле implicite означает ранение. Хрисипп не распространяет эту роль опыта и науки на все случаи, в которых пропозиция утверждает необходимую связь. По его мнению, необходимая связь может устанавливаться и помимо опыта.

Теория знаков, по выражению В. Брошара, есть «сердце» стоической логики, и потому странно, что историки логики, излагая логику Стои, обходят ее. На теории знаков у стоиков построено учение о доказательстве. Со времени Энесидема скептики ополчились против теории знаков, понимая, что с ее падением рушится все здание логики стоиков. По учению стоиков, между знаком и обозначаемой им вещью существует необходимая связь. Эта необходимость не может быть познана единственно через ощущение. Несмотря на сенсуализм своей теории познания, стоики признают, что для познания необходимой связи явлений недостаточны показания органов чувств. В отличие от эпикурейцев, которые более последовательно проводят эмпирическую точку зрения в логике, они учили, что знак является умопостигаемым. Однако эта умопостигаемость основана на наблюдении фактов, как видно из приводимых стоиками примеров: «Если у этой женщины есть молоко, то она беременна», «Шрам свидетельствует о ране», «Дым есть знак огня» и т. п. У стоиков установилось различение между простым знаком, основанным на опыте, и индикативным знаком. Возможно, что этого различия еще не было у первых стоиков, и оно появилось в их школе в силу тех трудностей, с которыми приходилось им сталкиваться в борьбе с противниками стоицизма.

Стоикам не удалось дать удовлетворительное решение вопроса, каким образом объективная необходимость познается путем выводов «от знаков». В конце концов, они опирались на основоположение своей философской

системы, заключающееся в том, что во Вселенной господствует Логос и потому законы природы как его проявления вечны, неизменны и необходимы.

Познавая путем опыта законы природы, мы познаем их такими, какими они суть в действительности. Познание законов природы путем опыта дает познание их как необходимых. Таким образом, по учению стоиков, опытное происхождение познания законов природы отнюдь не может служить возражением против их необходимого характера. Согласно учению стоиков, открывая законы природы, наш разум открывает законы господствующего в природе универсального разума (Логоса), частицей которого является он сам. Таким образом, по их учению, открывая законы природы, наш разум открывает законы самого себя. Отсюда видно, что логика стоиков органически связана с их общефилософскими воззрениями и основывается на них, подобно тому, как принципы логики Аристотеля были неразрывно связаны с его метафизикой.

В. Брошар сближает логику стоиков с логикой Дж. Ст. Милля. Он указывает, что в обеих этих системах основа номиналистическая, что Милль признает условные умозаключения подлинными выводами, что, подобно стоикам, по Миллю, наши суждения говорят не об идеях, а о вещах, об индивидуальных и конкретных реальных предметах.

Брошар отмечает сходство взглядов стоиков и Милля на дефиницию, на роды и видообразующие отличия, на аксиому силлогизма. Так, в частности, он пишет, что определение человека у Милля вполне в духе стоической логики: «Человек есть то, что обладает такими-то и такими-то признаками» (телесностью, определенными внешними формами, жизнью и разумом — здесь нет указания на род и видовое отличие). Стремясь сблизить логику стоиков и логику Милля, Брошар утверждает, будто первая стремилась стать индуктивной, но остановилась на полпути.

Ошибочность этого взгляда В. Брошара видна из того факта, что стоики вели ожесточенную борьбу против эпикурейцев, основывавших на индукции всю свою систему. Более правильную позицию, по нашему мнению, занимает П. С. Попов, называя основателя Стои Зенона античным Гоббсом.

В. Брошар считает преимуществом Хрисиппа перед Миллем то, что он отбросил роды и классы, различие суждений по количеству и построил свою логику исключительно на идее необходимой последовательности, или идее закона.

Давая оценку логике стоиков, Брошар находит, что она в некоторых отношениях стоит выше логики Милля. Он говорит, что стоики излечили логику от яда реализма, а этого-то яда еще много остается у Милля.

Что касается влияния теории познания и логики стоиков на философию нового времени, то надо указать прежде всего на Декарта. Влияние стоиков на Декарта можно видеть в том, что последний в качестве критерия истины принимает ясность и отчетливость идей, а также в том, что он понимает суж-

дение как свободное решение, принимаемое субъектом. Подобно стоикам, Декарт заблуждения и ошибки людей относит за счет актов свободной воли, считая самих людей ответственными за них. Сходство же взглядов стоиков и Гоббса в том, что Гоббс также признает ощущения единственным источником познания и в то же время он — рационалист в теории познания. Подобно стоикам, он является материалистом и номиналистом. Влияние теории познания стоиков сказалось и в отрицании врожденных идей у Локка и Кондильяка, в их взгляде, что при рождении человека его душа есть tabula rasa. К стоикам возводит свои истоки символическая логика, ведущая свое начало от Лейбница.

ЭПИКУРЕЙСКАЯ ЛОГИКА

По сообщению Диогена Лаэрция («Жизнеописания...», X, 30), Эпикур делил философию на три части: канонику, физику и этику, причем каноникой он называл ту часть философии, которая указывает пути научного познания. Впрочем, обычно Эпикур и его последователи, следуя Демокриту, включали канонику в физику как ее первую часть, трактующую о критериях истины и об основных положениях философии.

Таким образом, учение о познании (каноника) у Эпикура предпосылается учению о бытии (физике) как введение в него.

По свидетельству Диогена Лаэрция, Эпикур написал специальное сочинение, посвященное вопросам теории познания и логики, под заглавием «Канон», которое не дошло до нас. Краткое резюме изложенного в «Каноне» учения дано Эпикуром в «Письме к Геродоту» и в «Основных учениях».

Эпикур, следуя «Канонам» Демокрита и «Треножнику» Навсифана, принимает три критерия истины: 1) ощущение, 2) мышление, поскольку его деятельность проявляется в образовании природных родовых понятий («пролепсис»), и 3) чувство. Последующие эпикурейцы прибавляли к ним еще четвертый критерий — представления воображения.

Так, в первом фрагменте логического трактата эпикурейца Филодема в качестве критериев называются ощущения, пролепсисы, умственные восприятия и чувства. Умственные восприятия — особый род познания, который не имеет сенсорного характера. Это — образы, которые сами по себе столь же истинны, как и ощущения; но, когда они рассматриваются в качестве знаков невоспринимаемого, они иногда могут быть значимы, иногда же — иллюзорны. Таким образом, они не всегда могут быть знаками, но сами по себе никогда не бывают ложными.

Строя теорию познания на материалистической основе, Эпикур выступает как решительный сенсуалист. Он признает ощущения единственным источником всех знаний и наивысшим критерием истины. Он учит, что сами по себе ощущения никогда не могут обманывать, и противоречивость чув-

ственных данных лишь кажущаяся. По учению Эпикура, показания чувственных данных ничем и никогда не могут быть поколеблены. Различные ощущения потому не могут опровергать друг друга, что они разнородны, т. е. говорят о разном, их показания касаются не одного и того же, а различного содержания. Но и однородные ощущения не могут опровергать друг друга, ибо их показания равносильны. Не может опровергнуть их и разум, ибо он сам основан на ощущениях. Эпикур утверждает, что если бы хоть одно ощущение было ложным, то были бы ложными все ощущения, так как все они происходят одинаково закономерно, являясь осознанием изменений, производимых в нас предметами, воздействующими на наши органы чувств.

Итак, показания ощущений непогрешимы, но ощущения непосредственно относятся не к самим предметам внешнего мира, а к их копиям. Умозаключения же от этих копий к их оригиналам могут быть иногда истинными, иногда ошибочными. Для обнаружения их истинности или должности необходимо вновь обратиться к показаниям ощущений.

В качестве вторичного критерия истины Эпикур признает пролепсис. Это — природные родовые понятия, которые образуются естественным путем у всех людей. Поскольку они представляют собой обобщения многих сходных единичных восприятий, постольку они истинны; в них не может быть ошибки. Природные родовые понятия, по Эпикуру, суть абстракции, которым не соответствует никакая особая реальная сущность, они являются лишь обобщением единичных случаев. Природные родовые понятия образуют смысл слов, благодаря чему каждое слово обозначает определенный предмет. Следовательно, эпикурейский термин «пролепсис» следует отличать от стоического термина «пролепсис», имеющего другой смысл, равным образом пролепсис эпикурейской логики не совпадает с общими понятиями стоиков.

Кто у кого (Эпикур у Зенона или Зенон у Эпикура) заимствовал этот термин — неясно. Э. Целлер полагает, что первоначально этот термин принадлежал Эпикуру, а в стоическую философию он был введен впервые Хрисиппом в смысле «предвосхищения» (естественно образующегося у всех людей общего понятия, предшествующего научному понятию). Противоположного взгляда придерживается Дейссен. Он указывает на ошибку Цицерона, который в своем сочинении «О природе богов» (I, 44) пишет, что термин «пролепсис» впервые был введен Эпикуром. Целлер же некритически воспринял высказывание Цицерона. Поскольку этот термин стоики употребляли соответственно этимологии данного слова, а у эпикурейцев он означал только хранящееся в памяти общее, то отсюда явствует, что термин «пролепсис» первоначально принадлежал стоической школе и у нее был заимствован в ослабленном значении эпикурейцами».

Термин «пролепсис», как уже указывалось, буквально значит «предвосхищение» (или антиципация). По смыслу, который вкладывали в него эпи-

курейцы, его можно перевести или как общее представление, или как природное родовое понятие (в отличие от научных понятий), или как «предпонятие».

У Эпикура пролепсис — общее представление, являющееся воспоминанием о многих однородных восприятиях внешних предметов.

Эпикурейцы и стоики ввели в логику свои особые технические термины, отличающиеся от терминов Аристотеля. Этим они хотели подчеркнуть отличие своих логических теорий от аристотелевской. И поскольку действительно эпикурейская и стоическая системы логики существенно отличаются от системы Аристотеля и построены на иной онтологической основе, упреки, обычно делаемые по адресу эпикурейцев и стоиков в том, что они без надобности создают новые логические термины, несостоятельны.

В результате воздействия предметов, по учению Эпикура, возникает мнение, или предположение. Оно направлено отчасти на будущее, отчасти же на то, что вообще не может стать объектом нашего восприятия. Мнение истинно, если оно подтверждается последующими восприятиями (например, предположение о форме какого-либо предмета, находящегося далеко от нас, подтверждается восприятием при приближении к нему). А если такое непосредственное подтверждение невозможно (как, например, при предположении о существовании атомов), то достаточным подтверждением служит уже и то, что наши восприятия не противоречат этому мнению. Если же окажется, что какие-либо наши мнения находятся в противоречии с ощущениями, то их следует считать ложными.

Познавательным процессом, посредством которого мы от явлений приходим к познанию их причин, не доступных нашему восприятию, сам Эпикур, по-видимому, интересовался мало. Этот вопрос был разработан его последователями в их полемике со стоиками, перипатетиками и скептиками.

Все вещи эпикурейцы делили на непосредственно воспринимаемые и непосредственно не воспринимаемые. Последний класс вещей они подразделяли на следующие подклассы:

1) вещи, которые никогда не могут быть восприняты и которые мы не можем познать в силу ограниченности нашего знания (например, четно или нечетно число звезд);

2) вещи, которые никогда не могут быть непосредственно восприняты, но которые могут быть познаны путем умозаключения по аналогии с опытом (например, атомы);

3) вещи, временно невоспринимаемые, но которые могут быть восприняты в другое время и в другом месте.

Такая же классификация вещей, как у эпикурейцев, принималась стоиками и эмпирической медицинской школой. Ее приводит в своих сочинениях Секст Эмпирик.

Самой важной и самой трудной проблемой в эпикурейской теории познания был вопрос, каким образом может быть доказана истинность выводов, которые мы делаем о вещах, всегда остающихся недоступными восприятию. Самая важная потому, что она касается истинности эпикурейской атомистики, самая трудная — так как здесь исключена возможность когда-либо сделать проверку путем непосредственного восприятия. Эпикур решает ее посредством допущения особого критерия «непостижимости». Он доказывает, что можно построить чисто эмпирическим методом философскую систему, проникающую в природу вещей, которая никогда не может быть воспринята.

По учению Эпикура, атомы никогда не могут быть ощущаемы вследствие их малой величины, а абсолютная пустота не может быть ощущаема, потому что она не может воздействовать на наши органы чувств. Тем не менее мы должны признать существование атомов и пустоты, так как без атомов было бы непостижимо существование сложных тел, их возникновение и гибель, а без пустоты было бы непостижимо существование движения.

Эпикур включает в свою теорию познания и критерий практики (разумеется, лишь в зачаточной форме). Как сообщает Диоген из Эноанды, Эпикур учил, что если бы люди не доверяли показаниям органов чувств, то они не могли бы уберечься от огня или ранений и вообще от всего угрожающего их жизни и вредного для здоровья. Таким образом, истинность показаний ощущений Эпикур обосновывает практикой.

В канонике Эпикура есть основоположение, которое можно рассматривать как формулировку закона тождества. Он говорит, что первым необходимым условием для успешной работы мышления является твердое фиксирование понятий в словах. Прежде всего надо, указывает Эпикур, чтобы значение каждого употребляемого слова было ясным, иначе наши рассуждения будут нуждаться в постоянных объяснениях и могут превратиться в пустые бесконечные словопрения. Строгая определенность и безусловное постоянство значений слов являются идеалом; к нему приблизились те отрасли знания, в которых выработана научная терминология, в то время как наша естественная повседневная речь, которой приходится пользоваться там, где нет искусственных научных терминов, отнюдь не обладает таким совершенством.

Поэтому Эпикур для своей философской системы создал много новых терминов, иногда путем придания словам, уже бывшим в употреблении, нового, необычного значения. Обилие новых технических терминов сильно затрудняло чтение произведений Эпикура и его школы. И в настоящее время среди ученых идут споры относительно толкования отдельных терминов эпикурейцев.

Закон противоречия выступает у Эпикура как закон, запрещающий противоречить фактам чувственного опыта, запрещающий, по выражению Эпикура, «бороться с ощущениями».

Излагая учение Эпикура о познании, Диоген Лаэрций («Жизнеописания...», X, 30) пишет: «Сам факт наличия чувственного опыта утверждает истину ощущений. В самом деле, ведь это факт, что мы видим и слышим, равно как и то, что мы чувствуем боль. Поэтому нужно исходить от чувственных явлений и по ним заключать о том, что скрыто от нас. Ведь и все мысли ведут свое начало от ощущений, будучи обусловлены тем или иным чувственным материалом и данным в нем сходством и соотношением ощущений, причем в образовании мыслей оказывает содействие и рассудок. И представления сумасшедших, и образы сновидений тоже истинны. Ибо они оказывают действие, а несуществующее не может действовать (ни на кого)».

В основе этого положения Эпикура лежит его взгляд, что ощущения (равно как и образы сновидений, и галлюцинации умалишенных) представляют собой естественный продукт телесного процесса. Следуя Демокриту, Эпикур принимает, что от поверхности всех тел отделяются тонкие слои атомов, которые, действуя на наши органы чувств, порождают ощущения. Когда же эти потоки атомов на своем пути расстраиваются, перепутываются и искажаются, тогда бывают иллюзии и галлюцинации, которые также являются точными копиями потоков атомов, действующих на органы чувств.

Ошибки и заблуждения происходят не от чувственных данных, а от того, чти к ним привносит рассудок, как он истолковывает эти данные, к чему их относит, в чем усматривает их причину.

Об эпикурейском учении о познавательной роли пролепсиса Диоген Лаэрций («Жизнеописания...», X, 33) сообщает: «Всякая вещь становится предметом ясного познания благодаря обозначению ее именем. И вообще мы не могли бы исследовать того, что является предметом наших исканий, если бы мы уже раньше не знали его. Так, например, мы не могли бы ответить на вопрос: «Лошадь или бык тот предмет, который стоит вдали?», так как для ответа на этот вопрос нужно заранее знать внешний вид лошади и быка соответственно пролепсиєам о них. Равным образом мы не в состоянии ни одну вещь обозначить именем, если мы раньше не познали родовой образ ее соответственно пролепсису. Итак, пролепсисам присуща ясность».

Как видно из этого сообщения Диогена Лаэрция, эпикурейская философия глубоко раскрывала неразрывную связь языка с мышлением.

Эпикур развил дальше демокритовскую логику, отличную как от аристотелевской, так и от стоической.

В логике Эпикура не было места для учения о родах и видах, о дефиниции и логическом делении понятий. И это потому, что для номинализма Эпикура существуют лишь имена, являющиеся обозначением вещей, и вещи с их качествами. В его философской системе, разумеется, имеются и определения, и логические деления, но они иного характера, чем у Аристотеля.

Хотя у Эпикура отсутствует учение о категориях в собственном смысле, однако им дано учение о наивысших классах, на которые распадается все существующее.

Все существующее Эпикур делит прежде всего на тела и пустоту (ее он называет иногда «бестелесное»). «Телесное», по Эпикуру, делится на самостоятельно существующие субстанции и на присущие им свойства, которые сами по себе не существуют. Свойства всегда существуют лишь как неразрывно связанные с телом, тело же имеет свою собственную постоянную природу.

Свойства являются «ближайшими определениями тела», т. е. тем, что определяет тело, высказывается о нем, раскрывает его различные стороны, но что само по себе не существует.

Наконец, в качестве совершенно своеобразного объекта, не подходящего ни под одну из указанных выше категорий (тело, свойство и пустое пространство), Эпикур называет время. Он говорит, что время мы мыслим как своеобразный признак движения и делим его на дни, часы и их части.

Эпикур учит, что для познания необходимо иметь надежные знаки, которые могли бы служить для нас указанием на ожидающее нас будущее и на то, что скрыто от нас. Подобно стоикам, Эпикур свое учение об умозаключении и доказательстве строил на теории знаков, но при наличии некоторых общих исходных положений имеется и глубокое различие между эпикурейской и стоической теориями умозаключений и доказательств.

В логике эпикурейцев, как в логике стоиков, важную роль играло различение разных видов знаков. Прежде всего они делили знаки на общие и частные. Различие между ними определялось следующим образом. Общий знак существует независимо от того, существует или не существует обозначаемый им невоспринимаемый объект, и, следовательно, общий знак не пригоден для того, чтобы служить основанием индукции. В отличие от общего знака, частный знак существует лишь в том случае, если обозначаемый им невоспринимаемый предмет существует.

Например, затрудненное дыхание является общим знаком для воспаления легких, так как оно наблюдается и при других заболеваниях. Но дым есть частный знак для огня, так как дыма без огня не бывает. Поэтому отрицание существования обозначаемого частным знаком предмета является отрицанием существования и этого частного знака.

По мнению стоиков, частные знаки устанавливаются путем чисто формальной проверки. В противоположность этому эпикурейцы утверждали, что отношение между знаком и обозначаемым им предметом познается только на основе чувственного восприятия путем индукции или аналогии. По эпикурейскому учению, мы умозаключаем о природе невоспринимаемых объектов путем аналогии с объектами нашего чувственного опыта. Соглашаясь со стоиками, что умозаключения от общих знаков несостоятельны, эпикурейцы расходились со стоиками в понимании частных знаков.

Частные знаки, по учению эпикурейцев, не имеют логической связи с обозначаемыми ими предметами (как это принимали стоики). Вместо логической необходимости, которую тут усматривали стоики, эпикурейцы критерием частного знака признают «непостижимость». Эта непостижимость есть эмпирический критерий, основанный на прошлом опыте.

Умозаключение от знаков имеет доказательную силу, если непостижимо, чтобы знак существовал, когда обозначаемый им предмет не существует. Умозаключение, основанное на непостижимости, вполне достоверно. В отличие от стоиков, которые связь между частным знаком и обозначаемым им предметом истолковывали как связь логически необходимую и рациональную, эпикурейцы считали ее чисто эмпирической. В этом заключается основной пункт разногласия между эпикурейцами и стоиками с учении об умозаключении.

Основным принципом теории познания и логики эпикурейцев является основоположение, что одни явления служат знаками других и равным образом наблюдаемые явления служат знаками невоспринимаемого, скрытого от нас.

Эпикурейцы учили, что умозаключения бывают двоякого рода: в одних из них вывод следует от воспринимаемых вещей к временно не воспринимаемым, в других же от воспринимаемых вещей — к вещам по самой своей природе не воспринимаемым, созерцаемым лишь умом (как, например, атомы и пустота).

Таким образом, проводится различие между выводами о предметах, временно не воспринимаемых, и выводами о предметах, не воспринимаемых по своей природе.

Если в центре логики Аристотеля стояло учение о категорическом силлогизме, а в логике стоиков — учение о гипотетическом (условном) умозаключении, то в эпикурейской логике центральное место занимают индукция с аналогией и гипотеза. В этом — своеобразие эпикурейской логики и ее глубокое отличие от аристотелевской и стоической логики.

Отстаивая индукцию и аналогию как основу научного знания, эпикурейцы говорили, что не всякая индукция и аналогия достоверны. Чтобы они давали истинные выводы и имели научное познавательное значение, они должны удовлетворять ряду требований. Прежде всего наблюдения, на которых они построены, должны быть тщательными и возможно более широкими. Достоверный общий вывод из эмпирических данных путем индукции может быть получен лишь в том случае, если он сделан на основе существенных сходств, а не случайных. Эпикурейская логика учила, что надо остерегаться поспешных выводов.

Эпикурейцы подчеркивали, что всегда нужно стремиться для тех положений, которые получены путем логического вывода, найти подтверждение в самом непосредственном опыте, в данных чувственного восприятия. Где

только возможно, должно обращаться к свидетельству непосредственного чувственного опыта.

Как видно из сочинения Филодема «О знаках и обозначениях», теория индукции и аналогии предполагает единообразие природы: в различных предметах и явлениях, принадлежащих к одному классу, имеются общие свойства, которые присущи и всем прочим предметам этого класса. Из этой предпосылки исходит эпикурейская теория индукции и аналогии. Индукция и аналогия есть путь, ведущий от данного к познанию неизвестного. Защищая индукцию и аналогию от нападок стоиков, эпикурейцы заявляли, что без них невозможно познать природу.

Признавая опыт источником всех знаний, эпикурейцы указывали, что сам опыт учит о наличии во всей природе известного единообразия, и это дает нам право делать определенные заключения и относительно того, что выходит за пределы нашего опыта. Если же мы сделаем неверные выводы, то опыт в дальнейшем вскроет наши ошибки и направит на верный путь.

Так, ошибается тот, кто утверждает, что все люди белые, потому что он не ознакомился хорошенько со всеми явлениями этого рода. Но его ошибка может и должна быть исправлена самим опытом. Когда он увидит эфиопов, то осознает свою ошибку.

Эпикурейцы учили, что индукция требует, чтобы должным образом учитывалось и то, что является в предметах или явлениях общим, и то, что в них является различным. Так, например во всех огнях общее — горение, жар, и вместе с тем огни бывают различного рода (более и менее яркие, с большей и меньшей температурой и т. п.). Для правильной индукции необходимо, с одной стороны, пропускать то, что является особенностью каждого отдельного случая, и, с другой стороны, удерживать то общее качество, без которого нельзя понять природу огня.

Путем индукции и аналогии, по учению эпикурейцев, могут получаться выводы как вероятные, так и достоверные. Источником и тех, и других служит наблюдение. Различие между достоверными и вероятными выводами эпикурейцы ставили в связь с наличием в предметах постоянных и относительных качеств: в одних случаях имеются постоянные сходства (как, например, в отравлениях, следствием которых является смерть), в других — относительные, временные сходства. Нет ничего удивительного, что существует большое разнообразие в явлениях и бывают значительные вариации. Например, существует большое разнообразие в питании людей, однако это разнообразие ограничено: люди могут питаться только съедобными веществами.

Эпикурейцы говорили, что индукция не требует исчерпывающего перечисления всех случаев, достаточно наблюдения многих и отсутствия противоречащих случаев. Не следует считать достоверными выводы, полученные на слишком узкой эмпирической основе. Они могут быть лишь предвари-

тельными, подлежащими проверке и исправлению в процессе изучения явлений.

В конечном счете индукцию эпикурейцы сводили к умозаключению от частного к частному, т. е. к аналогии, как в XIX в. это делал Дж. Ст. Милль. Так, доказательство смертности всех людей эпикурейцы основывали на аналогии следующим образом. Они говорили, что это доказательство исходит из того факта, что смертны все люди, которые, согласно историческим данным, жили в прошлом, и люди, которых мы в нашем опыте наблюдали, и притом не было ни одного случая, который бы противоречил утверждению о смертности людей. Из этих фактов мы и делаем по аналогии свой вывод о смертности всех людей.

По учению эпикурейцев, вывод по аналогии надо делать в отношении предметов, которые находятся в наиболее тесном родстве между собой и которые наиболее сходны друг с другом. Наиболее достоверны выводы по аналогии между наиболее сходными предметами, принадлежащими к наиболее родственным классам. Так, надежнее выводы от одушевленных тел к одушевленным, нежели от неодушевленных к одушевленным.

Эпикур разработал учение о гипотезе. Он говорил, что в тех случаях, когда еще нельзя с достоверностью установить причины явлений, допустимы любые гипотезы, если только они удовлетворяют двум условиям: во-первых, если они не прибегают к сверхъестественным силам и объясняют явления как возникающие естественным способом, и, во-вторых, если нет фактов, противоречащих данной гипотезе. Эпикур говорит и о множественности причин: одни и те же явления в разное время и в разных местах могут возникать по различным причинам.

Подобно Демокриту, Эпикур главной задачей наук о природе считает выяснение причин явлений. Что касается общих принципов объяснения природы и последних причин всего происходящего (движений атомов в пустом пространстве), то Эпикур считает, что эти вопросы имеют единственное правильное решение, даваемое его философской системой. Что же касается научного объяснения частных явлений природы (движения светил, затмений, молнии, грома и т. п.), то тут он допускает возможность многих различных взглядов на причины этих явлений. Он учит, что в природе все происходит по неизменным законам, но одинаковые явления могут возникать многими различными способами. Не исключена возможность и одновременного совместного действия нескольких причин. В особенности он подчеркивает, что небесные явления надо объяснять естественнонаучными гипотезами и никак нельзя привлекать для их объяснения божественные существа.

Эпикур говорит, что все происходящее на небе нужно объяснять по аналогии с происходящим на земле. Итак, по его мнению, существует единственный путь проникнуть в скрытые от нас причины явлений — путь ин-

дукции и аналогии. Эпикур и его школа не останавливаются на том понимании индукции и аналогии, какое было у Аристотеля. Они ищут способы сделать индуктивные выводы и умозаключения по аналогии более надежными, учат различать среди этих выводов достоверные, вероятные и ошибочные. Таким образом, в эпикурейской логике уже имеются зачатки учения о научной индукции.

Эпикурейцы учили, что не всегда возможно достигнуть достоверной истины — иногда приходится довольствоваться гипотезой. Истинность же гипотезы устанавливается проверкой следствий, которые вытекают из нее. Таким образом, у эпикурейцев предвосхищается современное учение о роли гипотезы в экспериментальном методе.

Отражая взгляды враждебных эпикуреизму философских школ, Цицерон писал, будто Эпикур пренебрежительно относился к логике и под влиянием его точки зрения среди историков философии господствующим стало ошибочное мнение, что эпикурейцы не занимались логикой, а их логические взгляды были наивными и поверхностными. На самом же деле Эпикур и его школа большое внимание уделяли вопросам теории познания и логики. Пренебрежительно эпикурейцы относились не к логике вообще, а к логике Аристотеля и стоиков, с которыми они вели борьбу. Эпикур и его школа продолжали в логике традицию Демокрита.

Незаслуженно низкая оценка эпикурейской теории познания и логики у историков философии объясняется их враждебным отношением к материализму эпикурейской школы.

Весьма показательно и типично для буржуазной науки отношение к Эпикуру Гегеля, которое метко характеризует В. И. Ленин. В своем конспекте книги Гегеля «Лекции по истории философии» В. И. Ленин пишет: «Говоря об Эпикуре (342—271 до Р. Х.), Гегель *сразу* (до изложения взглядов) становится в боевую позицию против материализма»[6].

Кроме враждебного отношения идеалистов к философии Эпикура вообще, была еще и другая причина недооценки историками философии эпикурейской логики, а именно — отсутствие сохранившихся произведений эпикурейцев по логике, и только когда во время раскопок в Геркулануме был обнаружен логический трактат Филодема, историки философии, узнали о богатом содержании эпикурейских логических учений, а также из ссылок Филодема на эпикурейских авторов стало известно, что в древности существовала значительная эпикурейская литература, посвященная разработке вопросов логики.

Логический трактат Филодема дошел до нас в отрывках, причем некоторые части настолько фрагментарны, что не поддаются переводу. Греческий текст его был опубликован в 1865 г. Т. Гомперцем, затем Р. Филипсон в двух

---

[6] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 263.

статьях, напечатанных в журнале «Рейнский музей» в 1909 и 1910 гг., внес поправки в текст. Последнее издание греческого текста с английским переводом принадлежит супругам де Лэси[7].

В I в. до н. э. в Неаполе существовала эпикурейская школа, во главе которой стоял Филодем из Гадары (город в Сирии). О времени жизни Филодема известно лишь из упоминания в одном из его сочинений о тирании Антония в Риме. Отсюда можно заключить, что Филодем жил в Неаполе в 40-х годах I в. до н. э. Он изучал эпикурейскую философию в Афинах у Зенона Сидонского и Дмитрия Лакедемонянина и затем переселился в Италию, где в то время эпикурейская философия пользовалась большим успехом.

Из трактата Филодема мы узнаем о наличии значительного подъема в разработке проблем логики и научной методологии в эпикурейской школе в период от конца II до середины I в. до н. э. Стимулом к этому служили споры по вопросам логики и научной методологии, которые развернулись между эпикурейцами, стоиками (представителями средней Стои), перипатетиками, платониками (представителями Новой академии), скептиками и представителями специальных наук (в особенности медицины). В этой борьбе школ по вопросам логики и методологии со стороны эпикурейцев выступали Зенон Сидонский, Димитрий Лакедемонянин, Бромий и Филодем.

Указанным обстоятельством объясняется то, что логический трактат Филодема носил полемический характер. В нем заключалась критика логических учений стоической и перипатетической школ. Эта критика имела своей целью не только опровергнуть учения других школ и доказать, что единственным истинным учением является только эпикурейская философия, но преследовала также цель дальнейшей разработки эпикурейского учения, уяснения и уточнения его.

Подлинное греческое заглавие логического трактата Филодема точно не установлено.

Т. Гомперц дал ему заглавие «О знаках и обозначениях», и это заглавие действительно соответствует содержанию дошедшей до нас части логического трактата Филодема, которое в основном посвящено спору между эпикурейцами и стоиками о теории знаков, лежащей в основе их учений об индукции. Но поскольку то, что дошло до нас, представляет собой часть сочинения по теории индукции в целом, Фр. и Э. де Лэси дают логическому трактату Филодема заглавие «О методах индукции». По нашему мнению, было бы точнее этот трактат озаглавить «Об индукции через посредство знаков». Именно этот вопрос является специальной темой логического трактата Филодема, но в его начале давался общий очерк эпикурейской каноники, т. е. излагались основные положения эпикурейской теории познания,

---

[7] *Philodemus.* On Methods of Inference. English translation by Ph. G. de Lacy and E. A. Lacy. Philadelphia, 1941.

являющиеся необходимыми предпосылками для исследования специального вопроса об индукции.

Отметим некоторые черты логического трактата Филодема. Подобно Навсифану и Эпикуру, Филодем высказывается против употребления в философии поэтических образов и метафор. Все это он называет софистической риторикой. Он говорит, что они употребляются для того, чтобы очаровать слушателя или читателя и тем самым затемнить слабость приводимых аргументов. Софисты и ораторы подобными средствами прикрывают логическую несостоятельность своих высказываний. Философ и ученый должны избегать этих внешних прикрас. Следуя Эпикуру, Филодем требует, чтобы язык философских и научных произведений был сухим и точным.

Логический трактат Филодема в значительной своей части представляет собой простое изложение логических учений современных ему эпикурейцев — его учителей Зенона Сидонского и Димитрия Лакедемонянина и его современника Бромия, причем, излагая их учения, Филодем часто не высказывает своего личного мнения. В своей книге он часто вновь возвращается к ранее обсуждавшимся в ней вопросам, так что его книга страдает отсутствием систематичности изложения и повторениями.

ВОПРОСЫ ЛОГИКИ У ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ СКЕПТИКОВ

Возникновение школы скептиков относится к концу IV в. до н. э. Основатель этой школы Пиррон был современником Эпикура и Зенона из Китиона. Но скепсис не как система взглядов, а как сомнение в возможности, познания истины и как отрицание этой возможности появился очень рано и предшествовал появлению первых исследований по логике. Можно сказать, что он послужил стимулом для возникновения логических учений Демокрита, Сократа, Платона и Аристотеля. Из учения Гераклита о текучести и изменчивости всех вещей Кратил делает скептический вывод об отсутствии устойчивой определенности у вещей, вследствие чего невозможно их познание. Из учения Парменида софист Горгий делает скептический вывод о невозможности познания бытия. К скептицизму ведут и утверждения Протагора об относительности всех суждений («человек есть мера всех вещей»), об отсутствии определенности у вещей («каждая вещь не более такая, чем иная»), о равносильности противоположных суждений (принцип, согласно которому любое положение с одинаковым основанием можно и утверждать, и отрицать).

Софистический скепсис был разгромлен Демокритом, Сократом и Платоном. Но в конце IV в. до н. э. скептицизм возрождается в разнообразных формах. Теперь он оформляется как философская школа. Свой скептицизм эта школа противопоставляла догматизму всех прочих философских школ.

В течение шести столетий (с конца IV в. до н. э. до III в. н. э. включительно) скептики вели упорную борьбу со всеми остальными философ-

скими школами. Они одинаково нападали и на рационализм стоиков, и на эмпиризм эпикурейцев, и на аристотелевскую аподейктику, и на платоновскую диалектику. Будучи проницательными критиками, скептики умели находить слабые стороны теории познания и логики различных философских школ, нащупывать уязвимые места в их учениях и давать им критику. Но из отдельных частных недостатков, обусловленных сложностью проблем теории познания, они делали вывод о невозможности достижения истины вообще.

Основатель школы скептиков Пиррон во главу своего учения поставил принцип исостении, впервые провозглашенный Протагором: «Каждая вещь не более такая, чем иная». Исходя из этого принципа, он учил, что ничто ни прекрасно, ни безобразно, ни справедливо, ни несправедливо. По учению Пиррона, нет блага и нет зла, которые были бы благом или злом для всех.

Пиррон развивал учение о непознаваемости вещей, их непостижимости и на этом основании требовал воздержания от суждений. По Пиррону, надо пребывать в сомнении относительно всего, не занимать никогда определенной позиции, ничего не утверждать и не отрицать, не высказывать ни о чем решительного мнения. Поэтому последователи Пиррона называли себя «сомневающимися», «воздерживающимися от решений», «усматривающими во всем неразрешимые трудности», «пребывающими в искании».

Сам Пиррон, подобно Сократу, ограничивался лишь устным изложением своего учения и ничего не писал. Его учение в письменной форме было изложено его учеником Тимоном, главное сочинение которого носило заглавие «Силлы» («Сатиры»).

Как показывает само заглавие, Тимон избрал своим орудием насмешку. Он осмеивает все философские учения, делая исключение только для Ксенофана и Пиррона.

«Силлы» Тимона — сатира на всех философов-догматиков. Главное содержание ее — «логомахия», происходящая в подземном царстве, словесная война всех знаменитых философов, из которых каждый защищает свое учение и нападает на инакомыслящих. Все они страдают «болтливой болезнью», «словесным поносом». При аплодисментах толпы поклонников философы поражают друг друга. Философский спор становится все более горячим. Один за другим выбывают из строя потерпевшие поражение. Вот вводится в битву отборное войска стоиков. В конце концов все сражавшиеся падают от взаимных ударов. Остается непобежденным один лишь Пиррон.

В «Силлах» Тимона Пиррон изображается как единственный мыслитель, не страдающий слепотой, свободный от иллюзий, от ярма ничтожных мнений, сбросивший с себя цепи убеждений. Спокойный и невозмутимый, он возвышается над возбужденным обществом неистовствующих в споре философов. Их Пиррон бранит, называя «брюхами, набитыми пустыми спорами», и «кишками, начиненными никчемными мнениями».

Тимон отрицал существование какого бы то ни было критерия истины. Как ощущение, так и разум являются источником одних лишь заблуждений, и совместное действие их Тимон характеризует словами «сошлись Аттагас и Нумений» (два известных обманщика). Обосновывал скепсис Тимон основоположением, что вещи не имеют твердо установленных различий, они неустойчивы и о них невозможны никакие суждения.

Нельзя доверять ни нашим восприятиям, ни нашим представлениям, так как и те и другие вследствие неустойчивости вещей не истинны и не ложны. Осознание этого приводит нас к воздержанию от решений и высказываний, что является свободой от всякой теоретической скованности, а за таким отношением к миру следует, как тень, абсолютная невозмутимость духа. Но сомнение, по Тимону, относится не к явлению, а к бытию. Тимон говорил: «Я не признаю, что существует сладкое, но я согласен, что сладкое кажется», т. е. он не отрицал знания каждым человеком своих субъективных состояний сознания, но отрицал возможность познания действительной природы самих вещей.

Признавая вещи не имеющими определенности, Тимон отрицал возможность давать чему-либо определение. Он учил, что существуют одинаково сильные основания для любого положения и для контрадикторной его противоположности (принцип исостении). Противоположные суждения являются равноценными, и всякой мысли противостоит другая, противоположная ей мысль. Эти положения, по Тимону, должны прежде всего быть направлены против догматиков, но затем они должны быть применены и к самому скептицизму, т. е. свои собственные положения скептик не должен рассматривать как твердые утверждения, ибо всякой мысли вполне законно противостоит противоположная ей мысль.

Таким образом, скептицизм, последовательно применяя свои принципы, вместе с прочими учениями отменяет и самого себя. В частности, оспаривая значимость логических форм, он сам пользуется этими логическими формами и тем самым приписывает им доказательную силу. В этом заключается самопротиворечивость, присущая скептицизму, в этом основной порок всякой попытки логически его обосновать. При последовательном проведении своих принципов скептицизм должен был бы считать всевозможные философские учения в такой же мере имеющими силу, как и свои собственные учения.

Выдающуюся роль в развитии древнегреческого скептицизма сыграл Энесидем, деятельность которого падает на I в. до н. э. Его научная деятельность протекала в Александрии. Главное его сочинение — восемь книг «Пирроновских рассуждений». Энесидем, собственно, не был скептиком, поскольку он рассматривал скепсис как путь, ведущий к гераклитовской философии. Он полагал, что необходимо сперва показать противоречия в мире явлений, чтобы проложить путь к учению Гераклита о противоречивости самой природы вещей.

По всей вероятности, Энесидему принадлежит формулировка десяти «тропов» — способов опровержения, ставших в школе скептиков традиционными доказательствами для обоснования ее основных положений. Тропы Энесидема имеют своей целью доказать невозможность познания подлинной природы вещей ни путем чувственных восприятий, ни путем мышления. Они указывают на различие: 1) ощущений и чувственных восприятий одних и тех же объектов у различных живых существ вследствие неодинакового устройства их органов чувств; 2) ощущений и чувственных восприятий одних и тех же объектов у отдельных людей; 3) ощущений и чувственных восприятий одних и тех же объектов, доставляемых разными органами чувств у одного и того же человека; 4) ощущений и чувственных восприятий у того же самого человека при различных состояниях (например, в различном возрасте), положениях, расстояниях.

Эти первые четыре тропа указывают, что ощущения и чувственные восприятия бывают различными в зависимости от особенностей познающего субъекта и его органов чувств. Следующие четыре тропа указывают на различие ощущений и восприятий одного и того же предмета при разных объективных условиях. Предметы по-разному воспринимаются в зависимости от места их нахождения, их положения и расстояния по отношению к воспринимающему субъекту.

Восприятия предметов изменяются и от «примесей», которые они получают от окружающей среды. Указывается и на то, что вещь, взятая в малом количестве, может давать иные ощущения, чем та же вещь, взятая в большом количестве. Указывается также на различие чувств (удивления и т. п.), вызываемых у нас теми же самыми предметами в различных объективных условиях.

Наибольшее значение имеет девятый троп, который суммирует все предшествующие и сводит их к принципу относительности всех ощущений и восприятий. Последующие скептики рассматривали этот троп как род, к которому предшествующие восемь тропов относятся как виды.

Десятый троп указывает на различие взглядов людей на вещи, обусловленное различием условий жизни и воспитания. Здесь указывалось на различие религиозных верований у разных народов, их моральных воззрений, нравов и законов, на различие принципов различных философских систем.

Данная в тропах Энесидема критика ощущений и чувственных восприятий не затрагивает возможности познания самих субъективных состояний субъекта и не отрицает существования вещей вне нашего сознания. Она лишь ставит под сомнение вопрос, правильно ли наши ощущения и восприятия отражают объективную действительность и вообще отражают ли они ее.

Призывая воздерживаться от каких бы то ни было утверждений, сами скептики приводили в качестве аргументов сомнительные положения. Они проявляли крайнее легковерие и принимали на веру всякого рода предрас-

судки и вымыслы. Так, например, аргументация первого тропа Энесидема была построена на утверждении, что различие ощущений у разных живых существ и различие строения их органов чувств основаны на различии их способов происхождения. Но, наряду с возникновением живых существ половым путем, Энесидем признавал, что они могут возникать из окислившегося вина (например, муравьи), из земли или ила (лягушки), из капусты (гусеницы), из ослов (жучки), из трупов животных (пчелы, слепни). И это приводится без критики, как неоспоримая истина.

Скептик Агриппа вместо десяти тропов Энесидема принимал следующие пять: 1) имеется расхождение взглядов на одни и те же предметы; 2) всякое доказательство идет в бесконечность, поскольку одно доказывается другим, а другое — третьим и т. д.; 3) предмет представляется тем или иным в зависимости от личных свойств самого судящего о нем и от отношения данного предмета к другим (принцип относительности); 4) недоказанные предпосылки не могут быть основанием для вывода (Агриппа отмечает, что догматики устанавливают произвольные основные положения и исходят из них, чтобы избежать в своих доказательствах regressus ad infinitum (продолжения до бесконечности); 5) то, на чем должно основываться доказательство, нельзя доказывать посредством доказываемого («порочный круг» в доказательстве).

Таким образом, в пяти тропах Агриппы центр тяжести перенесен на критику логических форм умозаключения и доказательства, на их дискредитацию, на показ их несостоятельности.

Наконец, в неопирронизме все скептические тропы были сведены к двум: 1) ничто не может иметь доказательной силы в самом себе, как об этом свидетельствует расхождение во взглядах на все воспринимаемое и мыслимое, и 2) равным образом ничто не может быть доказываемо через посредство другого, ибо последнее само не имеет в самом себе достоверности, и если мы станем доказывать что-либо через посредство другого, то неизбежно впадем или в regressus ad infinitum или в «порочный круг». Таким образом, в конечном итоге древнегреческий скептицизм резюмирует свое учение в двух основных положениях: 1) нет самоочевидных истин, 2) нет истин, устанавливаемых путем доказательства, поскольку всякое доказательство либо впадает в «порочный круг», либо исходит из сомнительных, недоказанных положений. Следовательно, вообще нет никаких истин.

Однако положение, что вообще нет истины, само себя уничтожает, поскольку из него следует, что и само это положение не может быть истинным. Поэтому более последовательные скептики говорили, что его следует понимать не в смысле отрицания истины, а в смысле сомнения в том, есть истина или ее нет.

Виднейшим представителем неопирронизма был врач Секст Эмпирик (скептицизм в древности был особенно широко распространен среди врачей-эмпириков). Время его жизни точно не установлено. Им завершается

развитие древнегреческого скептицизма. Уточняя позицию скептиков, Секст Эмпирик отмежевывает ее как от положительного, так и от отрицательного догматизма, который прямо отрицает возможность всякого познания. В отличие от тех и других догматиков, истинный скептик ничего не утверждает, не отрицает, он «пребывает в искании».

Негативный догматизм приписывается академическим скептикам. Но эта характеристика неприменима по крайней мере к самому крупному представителю академического скепсиса Карнеаду, поскольку он учил, что безусловно достоверное суждение не может быть высказано ни о чем, даже о самом основоположении скептицизма — о невозможности достоверного знания.

Задача, которую ставит себе Секст Эмпирик, заключается в том, чтобы предостеречь от пагубных догматических учений. Согласно своей позиции абсолютного скептицизма, он не выставляет свои положения как истину, но просто говорит лишь то, что ему кажется. Он не хочет оспаривать возможность познания, так как считает, что необходимо воздерживаться от всех суждений, как положительных, так и отрицательных.

Секст Эмпирик сообщает о способах, которыми скептики пользовались, чтобы сохранять свою «афазию», т. е. полный отказ от высказывания суждений. Ко всему, что говорили, они прибавляли: «мне так кажется», «может быть», «возможно», «пожалуй». Скептик постоянно подчеркивал свое сомнение в познаваемости истины, говоря, что «все неопределенно», «все необъяснимо».

В сочинении Секста Эмпирика «Против математиков» дается критика всего научного знания той эпохи. Здесь впервые приводится та классификация общеобразовательных специальных наук, которая в средние века стала господствующей,— деление науки на trivium, который состоит из грамматики, риторики и диалектики (т. е. логики), и на quadrivium, куда входят геометрия, арифметика, астрономия и теория музыки.

Особого внимания заслуживает данная древнегреческими скептиками критика формальной возможности познания истины. Секст Эмпирик приводит ряд таких скептических аргументов. Из них наиболее достопримечателен аргумент, в котором говорится, что аристотелевский категорический силлогизм представляет собой круг в доказательстве, поскольку бóльшая посылка, посредством которой доказывается заключение, сама может быть установлена только путем полной индукции; индукция должна заключать в себе уже и положение, являющееся заключением силлогизма.

Скептики не преминули отметить наличие «порочного круга» и в стоической теории условного силлогизма. Чтобы сделать вывод, что сейчас светло, стоик опирается на бóльшую посылку: «Если день, то светло». Но откуда он знает, что эта посылка истинна, если он не опирается на то, что является заключением?

Скептики критиковали и теорию знаков, на основе которой стоики и эпикурейцы строили свои учения об умозаключении. Они делили знаки на гипомнестические и эндейктические, или индикативные. Гипомнестические знаки относятся к содержанию сознания: одно представление ассоциируется с другим, с которым оно раньше вместе переживалось, и при появлении одного возникает в памяти и другое. Скептики признают существование таких знаков, но считают их чисто субъективными, различными у разных индивидов, зависящими от прежнего опыта каждого индивида. Индикативный же знак никогда не воспринимается вместе с тем, что им обозначается, но вследствие своей собственной природы он должен обладать способностью обозначать определенный предмет. Но такой знак, по мнению скептиков, немыслим.

Индукцию скептики отвергали на том основании, что исчерпывающее перечисление всех случаев невозможно, а частичное — недостаточно.

Определение понятий скептики считали неразрешимой задачей, поскольку требуется дать затем определение тех понятий, посредством которых определяется данное понятие, а это приводит к regressus ad infinitum. Кроме того, они считали определение приемом, бесполезным для науки. Отвергали также скептики и логическое деление родов на виды.

О софизмах скептики говорили, что для раскрытия заключающихся в них ошибок нет надобности в логическом анализе: чтобы отвергнуть их, достаточно простого осознания их бессмысленности.

В истории логики и философии в целом имеет большое значение данная скептиками критика принципа причинности. Уже Энесидем писал о противоречивости понятия причинности. В скептической школе был составлен ряд доказательств, посвященных критике понятия причинности. Скептики учили, что причина есть понятие относительное, так как она всегда причина чего-либо и относительное само не существует, но лишь «примысливается» нами.

Анализируя понятие причинности, скептики говорили, что причина должна или сосуществовать со своим действием, или предшествовать ему, или следовать за ним. Но она не может быть одновременной со своим действием, так как в этом случае и то и другое одинаково могли бы выступать как нечто производящее и производимое. Причина не может и предшествовать действию, так как пока нет действия, нет и причины. И, наконец, причина не может следовать за действием, так как такое предположение бессмысленно.

В своей критике принципа каузальности Энесидем указывал на следующие ошибки догматиков: 1) причина не может быть доказана восприятием, так как она не воспринимается; 2) догматики не знают, что одно и то же действие может происходить от разных причин; 3) неизвестное догматики представляют себе по аналогии с известным; 4) догматики объясняют явле-

ния, исходя из своих предвзятых предположений; 5) то, что не поддается объяснению на основе этих предположений, они игнорируют. Указывая на эти ошибки в исследовании причинной связи, Энесидем не отвергает самого принципа причинной связи.

В III в. до н. э. скептицизм проникает в платоновскую Академию (так называемая Средняя, или Вторая, академия). Главными представителями академического скептицизма были Аркесилай (глава Второй академии) и Карнеад (глава Новой, или Третьей, академии).

Академический скептицизм отличался от пирроновского, во-первых, тем, что он был более умеренным, поскольку признавал вероятное знание и принимал разные степени вероятности, и, во-вторых, тем, что он сочетался с учением Платона о том, что познание чувственного мира явлений может быть только правдоподобным. Приводя высказывание Сократа: «Я знаю лишь то, что я ничего не знаю», Аркесилай говорил, что он не обладает даже этим знанием. Он вел резкую полемику со стоиками и эпикурейцами, критикуя их теорию познания. В особенности он нападал на учение стоиков о «каталептическом представлении» и доказывал, что нет представлений, которые сами в себе заключали бы признак своей достоверности.

Карнеад тоже критиковал стоиков и эпикурейцев. Он доказывал, что между различными частями философской системы стоиков существует множество неустранимых противоречий. Он высмеивал эпикурейское учение о богах, говоря, что плохо обстоит дело с блаженством этих бездельников, целую вечность они не могут думать ни о чем другом, как только «мне хорошо, я счастлив!»

Критикуя академический скепсис, пирроновцы упрекали его представителей в догматическом употреблении утверждения и отрицания, а также критиковали их учение о вероятности, которое в основном разработал Карнеад. Он различает субъективную и объективную вероятности. Для объективной вероятности он устанавливает три основных ступени. Низшая ступень присуща представлениям, которые вероятны только сами по себе. Вторая ступень вероятности бывает в том случае, когда представления вероятны не только сами по себе, но их вероятность подкрепляется всеми другими связанными с ними обстоятельствами, например, когда не только общий силуэт, но и рост, движения, голос, одежда и т. д. говорят за то, что стоящая передо мной особа есть Сократ. Этот вид представлений Карнеад называл «вероятным и лишенным противоречивости», так как здесь имеется полная гармония всех частей впечатления. Высшая же ступень вероятности имеется у представлений, которые не только вероятны сами по себе и лишены противоречивости по отношению к другим связанным с ними представлениям, но и всесторонне проверены. Например, лежащий в темном помещении предмет тому, кто его видит, представляется как канат (первая ступень вероятности). То, что этот предмет неподвижен, говорит за то, что это дей-

ствительно канат (вторая ступень вероятности), хотя возможно, что это окоченевшая от холода змея. Когда же то, что это канат, подтверждается дальнейшим исследованием предмета (например, ударом по нему палкой), тогда мы имеем третью ступень вероятности.

Карнеад считал, что его шкала вероятностей приложима и в практической области. Например, если отправляющийся в морское путешествие знает, что море спокойно и корабль прочен и хорошо оснащен, что на нем опытная команда, то он вправе полагать, что его поездка весьма вероятно будет благополучной.

Карнеад устанавливал различные степени вероятности для разных положений и выводов. Секст Эмпирик («Против математиков», VII, 175) указывал, что карнеадовская шкала вероятностей весьма сходна со шкалой, еще ранее разработанной эмпирической школой врачей.

Признание различных ступеней вероятности было уклонением от строго скептического образа мыслей, поскольку являлось признанием существования объективного критерия большей или меньшей истинности тех или иных суждений.

В основе скептицизма лежал универсальный релятивизм, признание относительного характера всех ощущений, восприятий, представлений, мнений, философских взглядов и научных теорий. Скептики пытались доказать несостоятельность логики, бессилие логических доказательств. Но этим они опровергали и свое учение.

* * *

Из данного нами обзора различных направлений в древнегреческой логике видно, что в ней зародились и развились в той или иной мере все основные типы последующих систем логики. Дедуктивная аристотелевская логика и индуктивная демокрито-эпикурейская логика получили широкое распространение в Европе в новое время. Логика стоиков нашла свое продолжение у Гоббса и затем в символической логике нового времени. Древнегреческий скепсис возрождается в философии Юма и в новейшем алогизме. Диалектическая логика имеет своего представителя в древности в лице Гераклита Эфесского.

ЛОГИКА В ДРЕВНЕМ РИМЕ

В Древнем Риме рабовладельческий строй достигает кульминационной точки своего развития. Обостряется классовая борьба, вспыхивают грандиозные восстания рабов (особенно значительными из них были восстания под предводительством Эвна и под предводительством Спартака). Наряду с восстаниями рабов развертываются массовые движения обезземеленного крестьянства. В начале I в. до н. э. в Риме началась длительная гражданская

война между демократией и аристократией (борьба Мария и Суллы). Рабовладельческий строй потрясается до самого основания, и только ценой гибели республики удалось добиться временной стабилизации рабовладельческого строя. С III в. н. э. начинается процесс разложения рабовладельческой формации, который приводит к крушению Римской империи в V в. н. э. и к гибели рабовладельческого строя.

Особенностью экономической и политической жизни Рима объясняется характер господствовавшей там идеологии. В Древнем Риме основное внимание уделялось проблемам права и морали. Особенно значительна роль Рима в создании науки о праве.

Еще в республиканский период в Рим проникает греческая философия. Она встретила упорное сопротивление ревнителей старины, особенно Катона Старшего. В 156 г. до н. э. в Рим прибыло афинское посольство во главе с философом Карнеадом, главой Новой академии, в которой господствовал скептицизм.

Славившийся своим красноречием Карнеад произнес в Риме две речи о справедливости. В первой речи он превозносил справедливость как наивысшую добродетель, основанную на самой природе, и как ту конечную цель, к осуществлению которой каждый человек должен стремиться ради нее самой. Эта речь вызвала всеобщий восторг, и даже сам Катон готов был изменить свое отрицательное отношение к философии.

Но на другой день Карнеад произнес вторую речь, в которой сказал: «Вчера вы, римляне, бурно мне аплодировали, бурными возгласами одобряли мою речь. Но если вы действительно так высоко цените справедливость, то вы должны отказаться от мирового господства, вы должны уйти даже из Италии и ограничиться одним своим городом. Вы должны все вами завоеванное вернуть законным владельцам и жить не в роскошных дворцах, а в скромных хижинах. Но вы, конечно, этого не сделаете и будете совершенно правы». Далее Карнеад утверждал, что справедливость — условное человеческое установление, и тем, кто господствует и имеет силу, неразумно соблюдать справедливость, так как она не в их интересах, да и вообще она несовместима с существующим строем.

Эта речь вызвала бурное негодование Катона, и он потребовал немедленного отъезда афинских философов из Рима.

Тем не менее греческая философия заинтересовала римское общество и в особенности кружок Сципиона Младшего, к которому принадлежали самые выдающиеся государственные деятели Рима. В этом кружке стали изучать греческую философию.

Из римских писателей, занимавшихся философией, особой известностью пользовался Цицерон.

В мировоззрении Цицерона ярко выражены интересы оптиматов, рабовладельческой знати. Цицерон говорит, что в человеческом обществе самое

главное — институт частной собственности, и государство существует для того, чтобы охранять частную собственность, чтобы обеспечить богатым людям возможность спокойно наслаждаться своим богатством, благами жизни и оградить их собственность от посягательств со стороны неимущих.

В области философии и, в частности, логики Цицерону принадлежит заслуга создания латинской терминологии.

В противоположность Цицерону в эпикурейской философской школе, ярким представителем которой в Древнем Риме был Лукреций, господствует демократический образ мышления.

Демократический образ мышления Лукреция особенно заметен при сопоставлении его взглядов с воззрениями Цицерона. Цицерон в своем сочинении «Об обязанностях» считает неприличным, низким, недостойным свободного человека делом занятия тех, кто получает плату за свой физический труд. Наемные рабочие заслуживают в его глазах презрения; ведь они продают самих себя.

В противоположность Цицерону Лукреций с уважением относится к физическому и умственному труду и отводит трудовой деятельности первенствующее место в развитии человечества. Высокая оценка производительного труда у Лукреция соединяется с признанием ведущей роли науки в жизни людей.

При жизни Цицерона и Лукреция в Италии существовала неаполитанская школа эпикуреизма, возглавлявшаяся Филодемом. По всей вероятности, Лукреций обучался в этой школе. Но, будучи учеником Филодема, он не следует слепо его учению, в частности проявляет самостоятельность и по отношению к филодемовской логике. В обосновании своей философии Лукреций не придерживается строго эпикурейского эмпиризма, но прибегает, подобно Левкиппу и Демокриту, и к доказательствам неэмпирического характера. Это свидетельствует, как отмечают в своей работе Ф. и Э. де Лэси, что «Лукреций не вполне следовал руководящим принципам эпикурейской системы»[8]. Сравнение поэмы Лукреция «О природе вещей» с логическим трактатом Филодема показывает, что Лукреций стремился избегнуть односторонности эпикурейского метода.

В римскую эпоху продолжалась та борьба философских школ эпикурейского, стоического, перипатетического, академического и скептического направлений в философии, которая разгорелась в эллинистическую эпоху. Эта борьба захватывала и проблемы логики. В качестве оригинального теоретика логики римской эпохи можно назвать жившего во II в. н. э. Галена, автора многих трактатов по физиологии, анатомии, медицине и философии. В области медицины Гален был авторитетом на Западе в течение 14 столетий (до XVI в.), а на мусульманском Востоке его медицина принимается и до сих

---

[8] *Philodemus.* On Methods of Inference. P. 7.

пор. Насколько велик был его авторитет, видно из того, что, когда в XVI в. знаменитый анатом Андрей Везалий показал ошибки Галена, ученые того времени, отказываясь поверить, чтобы Гален мог допустить ошибки, объясняли расхождение между учениями Галена и новыми данными анатомии тем, что за истекшие 14 веков изменилось строение человеческого тела.

В философии Гален стремился соединить учения Платона и Аристотеля. Он выступил в качестве последователя аристотелевской логики и способствовал ее распространению. В частности, Гален выступал против логики стоиков. Он критиковал Хрисиппа за то, что тот никогда не пользовался категорическим силлогизмом и отвергал аристотелевское учение о фигурах и модусах категорического силлогизма. По сообщению Аверроэса, Гален впервые выделил в особую четвертую фигуру категорического силлогизма те пять модусов, которые Теофрастом были добавлены к первой аристотелевской фигуре. Гален специально исследовал сложные силлогизмы (полисиллогизмы) из трех посылок с четырьмя терминами и установил для них четыре фигуры.

Я. Лукасевич, заслугой которого является изучение и дальнейшая разработка галеновского учения о сложных силлогизмах, высказал мнение, что четвертая фигура категорического силлогизма, приписываемая Галену, на самом деле ему не принадлежит, поскольку Гален учит о четырех фигурах сложного силлогизма. Разумеется, Гален мог утверждать и то и другое, хотя принадлежность четвертой фигуры простого силлогизма Галену засвидетельствована слабо.

В отличие от Аристотеля Гален большое значение придавал применению эмпирического метода в науках. Он развивал учение о трех основных принципах эмпирической медицины. Эти принципы — прямое наблюдение, воспоминание о прошлых наблюдениях и индуктивное умозаключение от сходного к сходному. Вместе с тем Гален критиковал эмпириков за их пренебрежительное отношение к логике Аристотеля.

Таким образом, высоко оценивая силлогистику Аристотеля, Гален стремился преодолеть ограниченность его аподейктики и расширить рамки логики признанием научной значимости других форм умозаключений (наряду с категорическим силлогизмом).

Логика Галена и его современника Секста Эмпирика была связана с развитием медицины. Но в особенности логика в Древнем Риме была связана с развитием теории красноречия и юриспруденции.

В эпоху Римской империи, наряду с продолжавшейся борьбой философских школ, происходит и противоположное явление: начинается сближение школ, сглаживание разногласий между ними, возникает эклектизм в философии, стремящийся объединить в одно целое учения различных школ. Этот процесс начинается с попыток объединить более родственные учения, в частности учения Платона и Аристотеля. Игнорируя существенные разли-

чия между их философскими системами, эклектики стали доказывать, будто у Платона и Аристотеля одно и то же учение, но выражено оно разными способами.

Далее в этот процесс вовлекаются стоицизм, скептицизм и, наконец, эпикуреизм. В конце концов все сливается воедино в религиозно-мистическом неоплатонизме, который возникает в III в. н. э. Об этом К. Маркс и Ф. Энгельс пишут, что философия неоплатоников «представляет собой не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля»[9].

Платоник Апулей в своих логических учениях стремился примирить аристотелевскую логику и стоическую и связать их с платонизмом. Он внес некоторые незначительные усовершенствования в логику.

Из авторов III в. наиболее значительное место в истории логики принадлежит неоплатонику Порфирию, знатоку логики Аристотеля. Его сочинение «Исагоге» («Введение в "Категории" Аристотеля») приобрело огромную популярность и пользовалось большим авторитетом на Востоке и Западе не только в древности, но и в эпоху средневековья. В этом сочинении Порфирия был поставлен вопрос об универсалиях, ставший центральным вопросом философии в эпоху раннего феодализма.

В IV—VI вв. центром античной логики становится платоновская школа в Афинах. Из ее представителей в IV в. можно упомянуть Сириана, который, как и его ученик Прокл, видит в философии Аристотеля подготовительную ступень к усвоению философии Платона. Сириан и Прокл являются предшественниками средневековой схоластики, поскольку они превращают философию в служанку теологии.

В афинской неоплатоновской школе в V—VI вв. развернулось изучение и комментирование логических сочинений Аристотеля. Ученик Прокла Аммоний написал комментарии на предикаменты Аристотеля и на «Исагоге» Порфирия. Комментарии на категории Аристотеля написали также Олимпиодор и Симплиций (VI в.). Ценны также комментарии Филопона на «Первую Аналитику» Аристотеля. Филопон первым стал применять в логике обозначение отношений объемом понятий посредством кругов.

Во второй половине V в. н. э. Марциан Капелла в своей энциклопедии семи свободных искусств дал очерк аристотелевско-стоической логики на латинском языке.

Последний представитель античной философии Боэций (480—524 гг.) по своим философским взглядам был неоплатоником и признавал себя последователем Платона и Аристотеля, считая их учения тождественными. Боэций перевел на латинский язык «Исагоге» Порфирия, что послужило в дальнейшем толчком к возникновению на Западе спора об универсалиях. Он

---

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 129.

написал также комментарии на сочинение Аристотеля «Об истолковании». Боэций занимает видное место среди античных истолкователей логики Аристотеля наряду с Александром Афродизийским, Темистием, Аммонием, Симплицием и Филопоном. Кроме того, Боэцием был написан ряд специальных работ по логике: «Введение в категорический силлогизм», «О категорическом силлогизме», «О гипотетическом силлогизме», «Об определении», «О делениях» и «О различии».

Логика в Западной Европе до середины XII в. развивалась на основе сочинений Боэция и Порфирия.

В Древнем Риме не было создано ни одного крупного оригинального сочинения по логике. Значение римской логики заключалось в преодолении односторонности логических учений перипатетической, академической, стоической, эпикурейской и скептической школ, в критическом освоении их наследия, в синтезе всего того ценного, что ими было создано, в разработке некоторых частных вопросов и в дидактической обработке материала логики для школьного преподавания.

Глава V

Логические учения эпохи раннего и развитого феодализма на Ближнем Востоке

Уже в первые века нашей эры в недрах рабовладельческого общества начинает зарождаться и постепенно развиваться феодальный способ производства.

Пришедшая на смену рабовладельческой общественно-экономической формации феодальная формация была более прогрессивной по сравнению с предшествовавшей ей эпохой как в отношении развития производительных сил (особенно в области сельского хозяйства), так и в области производственных отношений. В буржуазной исторической науке установился ошибочный взгляд на эпоху феодализма как на время упадка культуры после высокого расцвета ее в античном рабовладельческом обществе. На средневековье стали смотреть как на остановку в развитии человечества, как на регресс и перерыв в развитии. В действительности же феодализм представлял собой прогресс по сравнению с рабовладельческим строем как по способу производства, так и в отношении развития культуры. Но в период феодализма развитие как материальной, так и духовной культуры шло чрезвычайно медленными темпами, особенно на первой стадии его развития.

Идеология феодального общества была религиозно-христианской в Европе и мусульманской на Ближнем и Среднем Востоке. Образование в основном стало монополией духовенства. Главной и высшей наукой признавалась теология. Философия, и в частности логика, были поставлены на службу религии. Основной задачей логики в это время являлись обоснование догматов религии, доказательство бытия бога, сотворения мира, бессмертия человеческой души.

В эпоху феодализма господствует аристотелевская логика. Она оказалась наиболее пригодной для идеологической борьбы в феодальном обществе.

Религиозная идеология феодального общества основывалась на авторитете священного писания (Библии, Корана).

Догмы религии признавались абсолютным истинами. На свободную мысль, на искание истины был наложен запрет. Задачи науки были ограничены доказательством уже известных положений и полемикой против инакомыслящих. Для этой цели и была использована логика Аристотеля, но не в подлинном ее виде, а в преобразованном в духе схоластики и формализма. В. И. Ленин подчеркивает, что из логики Аристотеля в средние века выбро-

сили все самое существенное и таким способом из нее «сделали мертвую схоластику»[1].

Превратив логику Аристотеля в безжизненную, бесплодную формалистическую псевдонауку, средневековые схоластики подвергли ее учения тончайшей обработке, филигранной отделке. Было написано несметное число комментариев на логику Аристотеля и комментариев на эти комментарии.

В предшествовавший схоластике патристический период развития христианского учения в нем определились две противоположные установки по отношению к проблемам познания. Одно направление подчеркивало противоположность между человеческим разумом и божественным откровением и учило о непостижимости истин религии для человеческого разума. Это направление нашло своего выразителя в лице Тертуллиана (начало III в. н. э.), который заявлял, что после Евангелия нет нужды ни в каких поисках истины, такие поиски ведут только к заблуждению. «О несчастный Аристотель,— восклицает Тертуллиан,— ты изобрел для еретиков диалектику, искусство строить и разрушать, которое все исследует, ничего не доводя до конца!» Он говорит, что философы суть патриархи еретиков, они лишь искажают истину. Человеческая мудрость и образованность, по его учению, находятся в противоречии с христианской верой, которая учит, что бог был распят на кресте, что он умер и затем воскрес. Это — «достоверно потому, что это невозможно» («De Carne Christi», 5).

Таким образом, Тертуллиан утверждает, что истина находится в противоречии с человеческим разумом.

Другое направление в патристике ставило задачу возвысить христианскую веру до уровня научного знания. На этот путь раньше всего стали гностики, пытавшиеся соединить христианскую теологию с неоплатонизмом и пифагореизмом. Позже к этому пришла и христианская ортодоксия, стремившаяся подкрепить веру философией и наукой. Возник вопрос, в каком отношении философия должна стоять к теологии, на какой основе должно покоиться их единство? Климент Александрийский (конец II —начало III в.) сформулировал положение, что между христианской верой и истиной философии должно быть полное соответствие и что для этого мышление должно основываться на вере. Он выступил как первый представитель ортодоксального «гносиса». Климент развивает учение, что философия есть божий дар, который был ниспослан эллинам, чтобы подготовиться к появлению христианства. Философия и теперь может и должна служить этой цели, подготавливая людей к принятию христианского вероучения посредством научного обоснования его догматов. В противоположность позиции Тертуллиана, отвергавшей греческую философию, Климент заявлял, что философия нужна христианской церкви. Сам Климент в своих сочинениях заимствует

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 326.

многое у Платона, Аристотеля, Филона, стоиков. Применение философии, учит Климент, поднимает веру на высшую ступень, на ступень знания, и придает христианской вере научную форму.

Наукообразную форму придал христианскому вероучению впервые Ориген (III в.), построивший первую систему христианской теологии. К школе Оригена принадлежал Григорий Нисский (IV в.), который стремился все учения христианской ортодоксии обосновать разумом. При этом Григорий Нисский проводил различие между задачами теологии и философии. С этого времени задачи философии начинают видеть в рациональном обосновании основных догм религии.

Логикой занимался и другой видный представитель школы Оригена — Григорий Назианский, составивший конспект «Органона» Аристотеля.

В V в. изучение философии и логики Аристотеля процветало в Сирии у несторианских христиан, в особенности в школе в Эдессе. Самым ранним представителем сирийского аристотелизма был Проб, написавший комментарии на сочинения Аристотеля «Об истолковании», «Первая Аналитика» и «Софистические опровержения». Стали появляться и переводы древнегреческих философских сочинений. Но в 489 г. школа в Эдессе была закрыта по приказу императора, стремившегося искоренить несторианскую ересь.

Позже в Сирии ревностно стали заниматься изучением Аристотеля монофизиты.

В первой половине VI в. изучение произведений Аристотеля в Сирии возобновил Сергий из Ресаины, переводчик сочинений Аристотеля на сирийский язык. Епископ Яков из Эдессы перевел с греческого на сирийский «Категории» Аристотеля. Впоследствии сирийские ученые познакомили с греческой философией и логикой мусульманский Восток.

Понимание философии как служанки теологии легло в основу схоластики, которая пришла на смену патристике после того, как развитие учений церкви завершилось установлением системы догматов. Но основной тезис схоластики «философия — служанка теологии» следует понимать не в смысле полного поглощения философии теологией или полного подчинения ей, а в смысле ограничения свободы философской мысли, которой была поставлена задача обосновывать и защищать основные догмы религии (бытие бога, бессмертие души и т. д.) и не выступать с критикой всех прочих догматов.

Рассмотрим сначала историю схоластической логики в Византии и Сирии.

Иоанн Дамаскин (VIII в. н. э.) был первым автором, который использовал аристотелевскую логику и метафизику для систематизации христианского вероучения. В его сочинении «Источник знания» содержится краткое изложение аристотелевской логики и онтологии, затем следуют опровержение ересей и, наконец, подробное систематическое изложение ортодоксаль-

ного учения церкви. Иоанн Дамаскин не ставит своей задачей сказать что-либо новое, он стремится лишь возможно лучше упорядочить имеющийся материал, представив его в стройной систематической форме. Он смотрит на церковное учение как на завершенное целое, не требующее дальнейшего развития. По его мнению, в теологии, логике и философии все уже сказано, остается лишь привести это в систему, причем философия и прежде всего логика должны играть служебную роль по отношению к теологии, являясь орудием ее обоснования и защиты, а также более совершенного расположения материала при изложении богословских учений.

Таким образом, у Иоанна Дамаскина отчетливо выступает основной принцип всей схоластики. Как на христианском Востоке, так и на Западе в схоластической литературе его авторитет стоял очень высоко и его влияние было большим и длительным.

Логическая часть «Диалектики» Иоанна Дамаскина заключала в себе изложение учений Аристотеля о категориях и Порфирия о пяти терминах (первые 48 глав), учений Аристотеля о суждении (49-я глава) и о категорическом силлогизме (50-я глава).

Из работ по логике на греческом языке, написанных в эпоху феодализма, кроме сочинения Иоанна Дамаскина, можно отметить прежде всего комментарии Иоанна Филопона на аристотелевские «Категории» и «Аналитики» и комментарии Стефана Александрийского на сочинение Аристотеля «Об истолковании».

Следует отметить деятельность во второй половине IX в. патриарха Константинопольского Фотия, автора обширного сочинения «Библиотека», содержавшего в себе многочисленные выдержки из произведений разных философов с оценкой их учений. Фотий выступает здесь как противник Платона, которого он упрекает в том, что тот противоречит самому себе и высказывает научно не обоснованные, фантастические взгляды. Фотий отдает предпочтение Аристотелю. Ученик же Фотия архиепископ Аретас, напротив, ставил Платона выше Аристотеля (до нас дошло его сочинение о категориях Аристотеля).

В X—XI вв. в Византии в логике продолжает господствовать линия Иоанна Дамаскина, в связи с чем наблюдается сильное увлечение логикой Аристотеля, причем из нее выхолащивается все живое и ценное.

Из византийских работ по логике наиболее значительными являются сочинения Михаила Псёлла (XI в. который был многосторонним ученым. Псёлл преподавал в Академии, которая была открыта Константином Мономахом в середине XI в. в целях изучения философии Платона. Он отдавал предпочтение Платону перед Аристотелем.

Псёлл написал комментарии на логический трактат Порфирия и на сочинения Аристотеля «Об истолковании» и «Категории». Главным его сочинением по логике был сжатый очерк логики, носивший заглавие «Обзор ло-

гики Аристотеля», в пяти книгах (часто этот очерк называют просто «Синопсис»). В этой работе Михаил Псёлл излагал содержание «Исагоге» Порфирия и сочинений Аристотеля «Об истолковании», «Категории», «Первая Аналитика», «Топика», причем учения, которые Аристотель развил в «Топике», излагаются в том виде, как они были обработаны Боэцием,— туда включены (в качестве 25-й и 26-й глав пятой книги) разделы о сигнификации и суппозиции, содержание которых восходит не к Аристотелю, а к стоикам.

Логика М. Псёлла высоко оценивалась в эпоху феодализма и почитатели называли ее «искусством искусств и наукой наук».

В «Синопсисе» Михаила Псёлла впервые вводятся символические обозначения: для разных видов суждений — гласные буквы, для разных модусов силлогизма — особые слова, в которых гласные обозначают, какие суждения входят в тот или иной модус. А именно: греческая буква «альфа» (α) служит обозначением общеутвердительного суждения, буква «иота» (ι) — частноутвердительного, буква «эпсилон» (ε) — общеотрицательного и буква «омикрон» (о) — частноотрицательного суждений. В соответствии с этим составлены и символические наименования модусов. Для аристотелевских модусов первой фигуры категорического силлогизма в «Синопсисе» Псёлла даны слова: γρὰμματα ἔγραψε, γραφιδι, τεχνικός.

Запоминание символических наименований модусов облегчается тем, что эти четыре слова образуют имеющую смысл фразу (в отличие от появившихся позже латинских названий модусов категорического силлогизма), они означают: «Буквы написал грифелем грамотей». Подобным образом подобрана символика и для других фигур.

Принадлежность «Синопсиса» Михаилу Псёллу и вместе с тем его приоритет в вопросе введения в логику символических мнемонических обозначений для разных видов суждений и разных модусов категорического силлогизма доказывает Прантль. Противоположный взгляд представлен В. Розе, Шарлем Тюро и Р. Стаппером. Дело в том, что на мюнхенской рукописи, датируемой XIV в., стоит надпись: «Синопсис мудрейшего Михаила Псёлла», а в московской и оксфордской рукописях сказано: «Из диалектики магистра Петра Испанского. Изложение (ἑρμηνεία) Схолария».

На этом основании было выдвинуто предположение, что греческий текст «Синопсиса» является переводом логики жившего в XIII в. Петра Испанского, выполненным Георгием Схоларием, жившим в XV в. В этом случае дата написания греческого текста «Синопсиса» отодвигается с XI на XV в. При этом отмечается, что и латинский оригинал «Синопсиса» — очерк логики Петра Испанского «Summulae logicales» («Краткое изложение основ логики») — имел предшественников в отношении введения в логику мнемонических обозначений в лице Вильгельма Шервуда и Ламберта.

Главным аргументом тех, кто полагает, что сочинение Петра Испанского было переведено с латинского на греческий, является указание на нали-

чие значительных противоречий между содержанием «Синопсиса» и другими логическими сочинениями Михаила Псёлла. Однако этот аргумент неубедителен, поскольку вообще изменение взглядов автора в сочинениях, написанных в разное время, есть явление вполне закономерное. Для защиты той точки зрения, что оригиналом является латинский, а не греческий текст, было выдвинуто также предположение, что переводчиком, был не Георгий Схоларий, а Максим Плаунд, живший во второй половине XIII — начале XIV в. Но и это предположение неубедительно. Мы полагаем, что слово «ἑρμηνεία» в надписи московской и оксфордской рукописей следует понимать как «пояснительное замечание», а не как «перевод», и в таком случае эта надпись говорит лишь о высказанной Схоларием догадке, будто содержание «Синопсиса» взято из логики Петра Испанского.

Итак, в данном вопросе мы становимся на сторону Прантля.

В защиту этого мнения я выдвинул бы еще тот аргумент, что мнемонические обозначения модусов категорического силлогизма у Петра Испанского отличаются бóльшим совершенством, чем у М. Псёлла, так как последние не заключают в себе указаний на приемы сведения модусов второй, третьей и четвертой фигур к модусам первой фигуры, тогда как у Петра Испанского в названия модусов входят буквенные обозначения этих приемов. Именно в силу этого достоинства мнемонические обозначения модусов Петра Испанского завоевали себе прочное место в формальной логике и по настоящее время приняты в ней.

Заслугой же Псёлла является лишь то, что им был сделан первый шаг в этом направлении.

Добавления к «Топике» Аристотеля, сделанные в последней главе «Синопсиса» Псёлла (разделы о сигнификации и суппозиции), составили особую часть логики, которая позже в западноевропейской средневековой логике получила название «De terminorum proprietatibus» («О свойствах терминов»).

Младшим современником Михаила Псёлла был Иоанн Итал, написавший комментарии к сочинению Аристотеля «Об истолковании» и к первым пяти книгам его «Топики». Итал был также автором сочинений по логике: «О диалектике» (это сочинение было опубликовано в Тбилиси в 1924 г.), «О материи силлогизмов и их составе» и др. Сочинение И. Итала «О диалектике» представляет собой краткое изложение науки логики в ясной и общедоступной форме.

Здесь И. Итал дает определение диалектики, т. е. логики, и говорит о ее задачах и применении, пересказывая то, что об этом сказано в «Топике» Аристотеля. Он говорит, что диалектика (логика) служит для упражнения разума, она применяется в рассуждениях и полезна для философских наук, поскольку делает ум более острым и предохраняет нас от софизмов.

Орудием диалектики Итал считает силлогизм. Далее он говорит, что в суждениях, из которых состоят категорические силлогизмы, высказывается

о предмете или его род, или вид, или собственный его признак, или его случайный признак. Кроме того, имеются силлогизмы, в которых посылки имеют не категорический, а проблематический характер. Доказательство и опровержение могут осуществляться исключительно через посредство силлогизмов и индукции. Необходимо уметь правильно применять силлогизм и индукцию. Итал дает анализ состава силлогизма — его терминов и посылок. Затем он рассматривает классификацию категорических суждений по количеству, качеству и модальности и отношения между суждениями (контрарность, контрадикторность, подчиненность, субконтрарность).

Далее следует учение о силлогизме. Итал пишет, что имеются только три (и не больше) фигуры силлогизмов. В изложении учения о категорическом силлогизме он строго придерживается Аристотеля даже в способе выражения мысли. Так, следуя Аристотелю, он только при характеристике первой фигуры силлогизма употребляет выражения: «первый, средний и последний термины», а в отношении второй и третьей фигур говорит о большем, среднем и меньшем терминах. Мнемонических обозначений модусов, данных Псёллом, Итал не приводит. Весьма кратко он говорит о гипотетических и дизъюнктивных силлогизмах.

При изложении учения о гипотетических и дизъюнктивных суждениях Итал пользуется стоической, а не перипатетической терминологией. Говоря о силлогизмах вообще, он отмечает, что из истинных посылок невозможно получить ложного вывода, но из ложных посылок иногда получается истинное заключение. Далее он по Аристотелю излагает учение о логических ошибках в дедуктивных умозаключениях.

В целом сочинение Итала «О диалектике» представляет собой конспективное изложение логики Аристотеля с кое-какими добавлениями из послеаристотелевской логики. Этот трактат Итала содержит мало оригинального, но он является типичным для того времени, когда эрудиция в сочетании с преклонением перед авторитетами заняла место творческой деятельности в области науки.

Современник И. Итала Михаил Эфесский тоже пользовался известностью как автор комментариев на отдельные части аристотелевского «Органона». Краткое изложение логики Аристотеля («Эпиктоме») составили Никифор Блеммид (XIII в.) и Георгий Махимер (XIV в.).

* * *

В тесной связи с развитием логики в Византии и Сирии стояло развитие логики в Грузии и Армении.

По истории логики в Грузии имеется специальная работа Г. М. Каландаришвили[2]. В ней устанавливается, что логика в Грузии изучалась уже в IV в.

---

[2] *Каландаришвили Г. М.* Очерки по истории логики в Грузии. Тбилиси, 1952.

в колхидской риторической школе. Таким образом, в Грузии (как в Древней Греции, Древней Индии и других странах) логика первоначально находилась в тесной связи с наукой о красноречии и служила делу развития ораторского искусства. Колхидская школа пользовалась такой славой, что для обучения в ней приезжали даже из Греции. В этой школе основательно изучалась логика Аристотеля, как можно заключить из того, что питомцем колхидской школы был такой выдающийся знаток Аристотеля, как Темистий. В дальнейшем для периода раннего феодализма в Грузии в V—X вв. характерны те же самые явления, что и для Византии и Сирии того времени,— споры об отношении философии и логики к теологии: с одной стороны, отрицательное отношение к философии и логике, с другой, стремление использовать их в качестве служанки теологии. Последнюю точку зрения отстаивал Петр Ивер в V в.

В период развитого феодализма (с XI в.) в Грузии образование находится в руках церкви и сосредоточивается преимущественно в монастырях. В XI—XII вв. здесь было основано несколько академий.

В XI—XII вв. в Грузии господствовала схоластическая идеалистическая философия. В большом почете был Иоанн Дамаскин, «Диалектика» которого дважды переводилась на грузинский язык. В схоластической философии этого периода шла борьба между аристотелизмом и неоплатонизмом.

Наиболее оригинальным из грузинских логиков эпохи развитого феодализма был Иоанн Петрици (1055—1130). Он получил образование в Византии и там завязал дружественные отношения с М. Псёллом и И. Италом. В начале XII в. по приглашению царя Давида Строителя он стал вести научную работу в Гелатской академии в Грузии.

В вопросе об отношении между разумом и верой, между философией и теологией И. Петрици был не только противником тех, кто не допускал участия разума в делах веры и отвергал философию как богопротивное занятие, но и шел дальше тех, кто видел в философии послушную служанку теологии, находящуюся в рабской зависимости от нее. И. Петрици стремился придать философии и логике хотя бы частично самостоятельное значение.

И. Петрици принимает деление философии на физику, этику и логику. В то время логика (под названием диалектики) входила в состав общеобразовательных наук, преподававшихся в школах (так называемые семь свободных искусств). Логика вместе с грамматикой и риторикой составляли гуманитарный цикл в этой системе.

И. Петрици придерживался взгляда на логику как на науку о доказательстве и опровержении и центральной ее проблемой считал учение о категорическом силлогизме.

В своих взглядах на проблемы теории познания и логики И. Петрици пытается сочетать аристотелизм с неоплатонизмом Прокла, сочинение которого «Элементы теологии» он перевел на грузинский язык. С одной сто-

роны, И. Петрици следует учению Платона о том, что общие понятия являются прообразами родов и видов вещей чувственного мира и существуют раньше их, и принимает платоновскую теорию анамнеза (познание есть воспоминание души о том, что она созерцала до соединения с телом), с другой стороны, он признает и опытное знание.

Простейшей элементарной формой мышления И. Петрици признавал, по-видимому, суждение, так как в понятии он видел сокращенное суждение. В отличие от Аристотеля он учил, что не только суждение есть утверждение или отрицание чего-либо о чем-либо, но и всякое понятие также представляет собой утверждение или отрицание, но данное в скрытом виде.

О понятии И. Петрици говорил, что со стороны содержания оно раскрывает природу охватываемых им предметов, а со стороны объема указывает на их общность. Понятия по объему Петрици делит на родовые, видовые и единичные. Он сочетает аристотелевское учение о категориях с признанием стоящего над всеми категориями самого широкого всеобъемлющего понятия.

В учении об умозаключении И. Петрици, следуя Аристотелю, признает только категорический силлогизм единственной строго научной формой умозаключения. Об этом он говорит, указывая на роль среднего термина в умозаключении: «Всякое познание, всякое исследование приходит через среднее»[3]. Глубоко разработано у Петрици учение о структуре категорического силлогизма, причем отношения между большим, средним и меньшим терминами в категорическом силлогизме он поясняет оригинальным способом посредством полукругов, в которые вписаны эти термины.

Особое внимание И. Петрици уделяет выяснению роли среднего термина как связующего звена между двумя крайними терминами. Как и Аристотель, он в среднем термине силлогизма усматривает объясняющую явления причину (причем реальная причина у него рационалистически отождествляется с логическим основанием). Ссылаясь на Аристотеля, он пишет, что научное знание есть знание причин явлений природы и что причина выступает в силлогизме в качестве среднего термина (таким образом, силлогизм понимается им материалистически как отражение опосредствованной связи явлений природы).

В основном философия и логика И. Петрици носят идеалистический схоластический характер. Петрици пользуется силлогизмом для доказательства бытия бога. Но в его логике имеется и другая тенденция, которая возвышает его над современными ему логиками. Он стремится к тому, чтобы эта наука была не только служанкой теологии, но и служила орудием познания явлений природы. В этой тенденции заключалась прогрессивная сторона его учения.

---

[3] Цит. по: *Каландаришвили Г. М.* Указ. соч. С. 28.

В качестве положительной стороны философии и логики И. Петрици следует указать на наличие в них элементов диалектики. Так, он усваивает учение Гераклита о единстве бытия и небытия. «Все имеет бытие, соединенное с небытием». В связи с этим в его мировоззрении существенную роль играет диалектическая категория возможности и действительности. Движение и все происходящее во времени он мыслит как переход от небытия к бытию. Яйца только в потенции суть птицы, семена только в потенции суть растения, дети только в потенции суть землемеры и т. д.

И. Петрици воспроизводит и ту диалектику единого и многого, которую развил Платон в своем диалоге «Парменид». Он говорит о том, что единое и многое, будучи противоположны друг другу, не только не исключают и не уничтожают друг друга, но, наоборот, одно предполагает другое, одно без другого не может существовать. Петрици развивает учения о диалектическом единстве единого и многого, тождества и различия, причины и следствия. Но и эти элементы диалектики даны у И. Петрици в плане идеалистической схоластической философии.

Философские и логические учения И. Петрици привлекают к себе внимание, причем одни относятся к ним отрицательно, другие же, напротив, объявляют себя его сторонниками. Например, грузинский католикос Христофор (XVII в.) критиковал Петрици за то, что тот следовал учению неоплатоника Прокла об эманации.

За время с XIII по XVII в. включительно в Грузии не появлялось новых работ по логике.

В тесной связи с сирийской и византийской культурами находилось развитие армянской культуры эпохи феодализма. Оно было связано также с персидской культурой. В ранний период феодализма Византия и Персия соперничали из-за обладания Арменией. Каждый из этих могущественных в то время соседей Армении стремился не только покорить ее, но и утвердить в ней свое идеологическое господство. Византия — путем распространения в Армении ортодоксального христианства, сассанидская Персия — путем насаждения зороастризма. Армения вела борьбу за свою политическую независимость и культурную самобытность как с западными, так и с восточными соседями.

Феодальные производственные отношения рано установились в Армении и господствовали в ней около полутора тысяч лет. Церковь, будучи крупным землевладельцем, представляла собой большую социальную и политическую силу.

Христианство распространилось в Армении первоначально из Сирии, и первыми христианскими церковными деятелями в Армении были сирийцы, богослужение в Армении вначале совершалось на сирийском языке. Позже христианство в Армению идет из Византии, и церковное богослужение переходит на греческий язык.

Победа христианства в Армении обязана деятельности Григория Просветителя, приверженца византийской ориентации. Христианство стало государственной религией в Армении в конце III в. н. э.

Неоплатонизм, господствовавший в то время в Сирии, стал первым течением философской мысли, утвердившимся в Армении. Аристотель стал известен здесь в его неоплатоновской интерпретации. Самым крупным представителем армянского неоплатонизма был Давид Непобедимый (Анахт). Деятельность его падает на первую половину VI в. н. э. В целях изучения философии и для осуществления перевода философских сочинений с греческого на армянский язык Давид отправился в Константинополь, Афины и Александрию. В Александрии его учителем был известный неоплатоник Олимпиодор Младший. По возвращении на родину Давид подвергся гонениям, вследствие чего Переселился в Грузию, где и умер. Когда позже его взгляды получили в Армении признание, Давиду стали приписывать и сочинения, не принадлежавшие ему. Философские труды Давида Непобедимого появились на греческом и армянском языках. Греческий текст их был издан А. Буссе в 1904 г.[4]

В. К. Чалоян доказывает, что Давид Непобедимый по своим воззрениям принадлежал не к сирийской и не к афинской школам неоплатонизма, а к александрийской неоплатоновской школе. Он отмечает близость воззрений Давида по принципиальным вопросам философии и логики к Олимпиодору, Элиасу и Аммонию. «Давид очень высоко ценит этих видных представителей александрийской школы, чтит их как своих учителей или как авторов, взгляды которых он полностью разделяет»[5]. Прантль же в своей «Истории логики» ставил Давида в связь с афинской неоплатоновской школой (с Сирианом).

Давид Непобедимый перенес в Армению логику неоплатонизма (логику Аристотеля в ее неоплатоновском толковании). Самому Давиду принадлежат сочинения: «Определения философии», «Толкование "Аналитики" Аристотеля» и «Анализ "Введения" Порфирия». Давидом и его учениками были переведены с греческого языка на армянский сочинения Аристотеля «Категории» и «Об истолковании», «Исагоге» Порфирия и «Толкования "Категорий" Аристотеля» Элиаса. Далее следует упомянуть сочинения, которые традиция приписывает самому Давиду, но принадлежность которых ему является весьма спорной — комментарии на сочинения Аристотеля «Категории» и «Об истолковании». По мнению Я. Манандяна, эти два сочинения являются переводом с греческого и принадлежат Ямвлиху.

В своей теории познания Давид исходит из того перечня основных вопросов, стоящих перед научной мыслью, который был дан Аристотелем во

[4] Davids Prolegomena et in Porphyrii Isagen Commentarium et A. Busse. Berlin, 1904.

[5] *Чалоян В. К.* Философия Давида Непобедимого. Ереван, 1946. С. 70.

«Второй Аналитике» (II книга, 1 и 2-я главы), изменяя лишь их порядок. Подобно Элиасу, на первое место при исследовании какого-либо предмета он ставит вопрос, существует ли предмет исследования независимо от нашего сознания или он существует лишь в нашем воображении и мышлении. С этой точки зрения Давид делит все предметы исследования на объективно существующие (как, например, человек, лошадь) и объективно не существующие (например, козлоолень), и, сверх того, говорит еще о предметах сомнительной реальности (например, антиподы). Реально существующее, по Давиду, бывает двоякого рода: 1) чувственно воспринимаемые материальные вещи и 2) умопостигаемые предметы. К умопостигаемому миру, по учению Давида, относится бог, являющийся единым началом всего существующего. Давид не принимает неоплатоновского учения о познании бога путем мистического экстаза, но, подобно Элиасу, он говорит об интеллектуальном познании бога как первоисточника движения в мире. В этом вопросе Давид идет не неоплатоновским, а аристотелевским путем.

После решения вопроса о реальности или нереальности исследуемого предмета наше познание, по учению Давида, должно поставить второй вопрос: что есть исследуемый предмет? затем третий вопрос: какими качествами он обладает? и, наконец, четвертый вопрос: почему или для чего он существует?

Следуя Аристотелю, Давид становится на телеологическую точку зрения: все, что существует, должно существовать с какой-то целью; так, ложе существует для покоя человека, а человек существует для украшения Вселенной, так как без человека Вселенная не обладала бы совершенством.

Научное познание необходимо потому, что многое в природе не обнаруживается непосредственно, но содержится в скрытом виде. Нужно выведать у природы то, что скрыто. В этом и состоит задача науки.

Давид признает пять ступеней познания: ощущение, представление, мнение, рассудок и разум. Ощущение он материалистически понимает как результат воздействия внешнего мира на человека и вместе с тем правильно отмечает, что ощущение дает лишь частичное знание, знание единичных вещей. Представление тоже относится к чувственному знанию и тоже дает лишь частичное знание. Оно имеет своей основой ранее бывшее ощущение, но в отличие от него имеет место при отсутствии внешнего предмета.

В отличие от ощущения и представления мнение, согласно учению Давида Непобедимого, уже выходит за рамки чувственно единичного, поскольку в нем содержатся умозаключение и обобщение.

Давид, следуя учению, данному Платоном в диалоге «Теэтет», признает два вида мнения: мнение необоснованное и обоснованное. Первый вид мнения еще ограничивается единичными суждениями, второй вид уже входит в область общих суждений. Таким образом, мнение является той ступенью

познания, на которой совершается переход от чувственно единичного к рационально общему знанию.

Рассудок представляет собой рациональную форму познания. При его помощи мы открываем основания и делаем теоретические выводы.

И, наконец, разум есть самая высшая ступень рационального познания, посредством которой достигаются наивысшие всеохватывающие обобщения. Отдельные науки (математика, например) мыслились Давидом как сфера действия рассудка, а философия — как сфера разума. Давид говорит, что не следует доверять ощущениям, так как они нас могут обманывать. Так, весло, опущенное в воду, кажется надломленным, солнце кажется во много раз меньшим, чем оно есть на самом деле. Ограниченность чувственного познания Давид видит в том, что оно не открывает нам причин явлений, не дает ни обобщения, ни обоснования выводов.

Научное знание Давид определяет как знание всеобщее, безошибочное и неизменное. Таким образом, в понимании научного знания он стоит на метафизической позиции абсолютной истины.

Все науки, по учению Давида, получают свои принципы из философии. Философия есть наука о сущем как таковом; она есть искусство искусств и наука наук.

В своей теории познания Давид Непобедимый материалистически решает основной вопрос философии: он признает существование объективного материального мира, который своим воздействием вызывает у человека ощущения, и защищает положение о познаваемости мира, о познаваемости сущности вещей. Однако он проявляет непоследовательность, дуалистически принимая духовное начало наряду с материальным и возвышая бога над материальным миром как первопричину движения. Его философия — та разновидность объективного идеализма, которая носит название неоплатонизированного аристотелизма.

Логику Давид считал частью философии и понимал ее как орудие познания философских истин. По учению Давида, она заключает в себе четыре «диалектических метода»: разделяющий, определяющий, доказывающий и анализирующий, ибо все, что существует, может быть разделено, определено, доказано и анализировано. Диалектика начинает с разделения, которое предшествует определению. Доказательство же следует за определением, так как, по учению Аристотеля, определения являются началами, из которых исходят доказательства. И, наконец, диалектика завершается анализом, который идет от сложного к простому в отличие от разделения, которое идет обратным путем,— от простого к сложному. Анализ находится в обратном отношении и к определению, поскольку последнее представляет различные стороны предмета в единстве, тогда как анализ расщепляет единый предмет на множество отдельных сторон, и к доказательству, поскольку оно делает вывод из сопоставления некоторых положений, тогда как анализ исходное

положение разбивает на отдельные положения, которые затем рассматриваются каждое особо.

Таким образом, Давид делит логику на четыре части: логика есть учение о разделении, определении, доказательстве и анализе.

В своем учении о логическом делении Давид принимает учение Платона, согласно которому это деление, начинаясь с наивысшего рода, должно доходить до наинизших видов, не спускаясь до единичных вещей, так как логическое деление относится только к неизменному, постоянно сущему, тогда как единичные вещи подвержены постоянному изменению. «Ибо наука,— пишет Давид,— может быть незыблемой только по отношению к тому, что постоянно, что всегда имеет одно и то же бытие»[6].

Логическое деление не может переходить от вида к индивиду, по учению Давида, и потому, что «индивиды бесчисленны и по числу неопределенны; они возникают и вновь уничтожаются»[7]. К логическому делению Давид относит и деление целого на части.

Указывая на значение определений в науке, Давид говорит, что тот, кто хочет правильно мыслить о вещах, прежде всего должен знать их природу, т. е. иметь определение их. Предметом науки может стать лишь то, что имеет определение.

По Давиду, само понятие определения у людей возникло из практики обмеривания земельных участков, а затем идея определения была перенесена в область логики. Таким образом, генезис абстрактных идей разума он связывает с конкретными материальными условиями жизни людей.

Определение выражает сущность и природу определяемой вещи; сущность же вещи есть то, наличие чего обусловливает существование данной вещи.

Рассматривая вопрос о природе общего, Давид отмечает, что в решении этого вопроса имеются три точки зрения: платоновское учение о том, что общее существует «прежде множества», аристотелевское учение, что общее существует во множестве (в единичных вещах материального мира), и учение, отрицающее реальность общего, утверждающее, что общее существует только в нашем мышлении, являясь знанием, возникшим на основе реального множества вещей.

Давид занимает в этом вопросе колеблющуюся позицию: то он утверждает, что общее реально существует и существует раньше частного и единичного (единичное существует на основе общего), то, наоборот, говорит о существовании в нашем мышлении общего на основе множества единичных вещей, имеющих между собой общие сходные стороны.

---

[6] Цит. по: *Чалоян В. К.* Указ. соч. С. 160.

[7] Там же.

Давид выступает против учения Порфирия об обратном отношении между объемами и содержаниями понятий. Он отстаивает положение, что чем шире объем понятия, тем богаче его содержание.

Подвергая анализу «Исагоге» Порфирия, Давид Непобедимый вносит в учение Порфирия свои дополнения и поправки Прежде всего пять обозначений Порфирия — род, вид, различающий признак, собственный признак и случайный признак — он рассматривает как принципы, служащие для изучения различных сторон бытия. Он истолковывает эти обозначения как пять способов высказывания, соответствующих пяти вопросам. Прежде всего ставится вопрос: что такое предмет (вопрос о сущности его), ответом на что служит указание на род, вид. Затем возникает вопрос: каково это нечто? Ответом на него являются различающий признак и та часть собственного признака, которая наиболее существенна и без которой предмет не может существовать (так, о человеке высказывается различающий признак, когда указывается на его разумность, и о нем высказывается существенная часть собственного признака, когда говорят, что он обладает способностью познавать мир).

Далее следуют вопросы, каким является предмет со стороны несущественной части собственного признака (например, человек отличается способностью смеяться), со стороны неотделимого случайного признака (например, ворон — черный). И, наконец, ставится последний вопрос: в каком состоянии находится предмет? Здесь речь идет об отделимом случайном признаке (например, Сократ болен, Сократ сидит и т. п.).

Таким образом, Давид устанавливает внутреннюю связь между предикабилиями Порфирия и обосновывает их последовательность, причем эта связь и последовательность мыслятся как раскрывающие объективную связь и последовательность того, что существует в самой действительности.

После расцвета философских наук в Армении в V—VII вв. наступает их временный упадок. Но с X в. начинается новый подъем в науке и философии. В школах проявляется интерес к греческой философии и логике. В первой половине XI в. в области философии, логики и риторики выделяется деятельность крупного ученого Григора Пахлавуни (Магистра). Он был знатоком сочинений по логике Аристотеля, Порфирия и Давида Непобедимого. Произведения Аристотеля и Давида Непобедимого ревностно изучались в основанной Григором Пахлавуни армянской академии.

В начале XII в. Иоанн Софист написал комментарии на некоторые сочинения Аристотеля и на «Определения философии» Давида Непобедимого.

Можно отметить, что XI—XII вв. были временем, когда резко повысился интерес к занятиям философией и логикой как в Византии (Михаил Псёлл и Иоанн Итал), так и в Грузии (Иоанн Петрици) и Армении (Григор Пахлавуни и Иоанн Софист). В Армении в это время огромным авторитетом пользовался Давид Непобедимый.

В XIII—XIV вв. армянскому народу пришлось вести борьбу за свою независимость против турок и монголов. К этому времени относятся попытки католической римской церкви распространить свое влияние на Армению. Проводниками римско-католического влияния явились «униторы» (Варфоломей и др.). В Армению проникает западноевропейская схоластика того времени, на армянский язык переводятся главные сочинения Фомы Аквинского. Борьба с этой схоластикой вызвала новый интерес к философии и логике и в это время в Армении появляется ряд сочинений по философии и логике, в частности множество комментариев на сочинения Аристотеля, Порфирия и Давида Непобедимого. К этому же времени относятся сочинения по логике Рабуни Ваграма (о «Категориях» Аристотеля, об «Исагоге» Порфирия).

Как устанавливает В. К. Чалоян[8], Баграм в своем комментировании Аристотеля следует Давиду Непобедимому, влияние которого сильно сказывается на общефилософских и логических воззрениях Ваграма. Так, он признает существование внешнего мира независимо от сознания. «Чувственная вещь — не в самом человеке, а вне его, это есть камень, дерево, море, плоды и все, что существует. То же самое и умопостигаемый мир, который существует независимо от познания и восприятия (человека)»[9]. Ваграм подчеркивает объективное содержание истины. Высказываясь о природе общего, он говорит, что общее не существует само по себе, не существует и в самих единичных вещах, но только в человеческом мышлении.

С конца XIV в. в Армении центром движения, ведущего борьбу против западноевропейской схоластики, становится школа Татева, главными представителями которой были Иоанн Воротнеци́ и Григор Татеваци́.

Основатель школы Татева Иоанн Воротнеци (1325—1388) в своих философских и логических воззрениях был последователем Аристотеля, Порфирия, Элиаса и в особенности Давида Непобедимого. Он составил комментарии на сочинения Аристотеля «Категории» и «Об истолковании» и на «Исагоге» Порфирия.

Воротнеци различает три вида сущего: 1) сущее, которое всегда есть действительность и никогда не есть возможность (бог), 2) сущее, которое есть и действительность, и возможность (реальная природа, сотворенная богом), и 3) сущее, которое есть возможность и никогда не есть действительность (материя и время). Воротнеци различает два вида возможности: возможность, переходящая в действительность, и возможность, не переходящая в нее. Материя как таковая, по его учению, есть и всегда остается только возможностью, тогда как материальный мир конкретных единичных вещей есть возможность, переходящая в действительность. Сама материя как таковая

---

[8] *Чалоян В.К.* Указ. соч. С. 204.

[9] Там же.

лишена определенности, телесности. Материя же, ставшая действительностью в единичных вещах, обладает определенностью и телесностью. Общее (роды и виды) Воротнеци определяет как реальность, лишенную материальности.

В силу этого отношение между общим и единичным он понимает следующим образом: единичное включает в себя общее, общее же есть отвлечение от единичного, причем в процессе этого отвлечения из единичных вещей исключается все, что в них является особенным, случайным и индивидуальным. В решении вопроса об отношении между общим и единичным Воротнеци стоит на позиции Аристотеля: общее есть реальность, существующая в единичном и зависящая от него.

К философским взглядам Давида Непобедимого тесно примыкают воззрения и другого видного представителя татевской школы, плодовитого писателя Григора Татеваци (1346—1409). Среди его многочисленных сочинений имеются и работы, относящиеся к логике. В. К. Чалоян характеризует Григора Татеваци как мыслителя с энциклопедическими знаниями, составившего своими сочинениями эпоху в истории философской мысли средневековой Армении. Вслед за Давидом Непобедимым Григор Татеваци в вопросе об отношении общего к частному придерживается точки зрения Аристотеля и критикует Платона и Порфирия. Им он противопоставляет учение Аристотеля о том, что род и вид являются вторичными сущностями, а индивид — истинным и первично сущим.

Анализу «Исагоге» Порфирия Григор Татеваци посвятил специальную работу. Из отдельных вопросов логики он особенно обстоятельно изучает логическое деление и доказательство.

В целом период феодализма в Армении в области логики характеризуется изучением Аристотеля, Порфирия и Элиаса и созданием на основе их сочинений самостоятельных трудов по логике. По оригинальности логических концепций первое место среди армянских логиков занимает Давид Непобедимый, который развил в Армении материалистические тенденции аристотелевской логики и оказал большое влияние на развитие философии и логики в Армении в эпоху феодализма.

* * *

Из Сирии и Армении труды Аристотеля по философии и логике проникали в Персию. В V в. н. э. главным центром аристотелизма стала школа сирийских несториан в Эдессе. Когда по приказу императора Зенона в 489 г. школа в Эдессе была закрыта, ее приверженцы бежали в Персию, где они нашли покровительство у Сассанидов. В Персии они стали распространять философию Аристотеля.

Когда по эдикту императора Юстиниана в 529 г. была закрыта Академия в Афинах, изгнанные из Афин семь философов (Дамаскин, Симплиций и др.) нашли убежище в Персии у сассанида Хосрова Ануширвана.

Таким образом, еще в домусульманский период греческая философия в форме неоплатонизма и аристотелизма получает доступ в Персию. Главными посредниками в деле ознакомления персов с греческой философией были сирийские ученые, которые известны были в Персии в первую очередь как медики, а затем как философы и логики. С Аристотелем и неоплатонизмом в Персии в домусульманское время знакомятся также через посредство сочинений знаменитого армянского философа Давида Непобедимого.

В VII в. происходят глубокие изменения в жизни Персии и других стран Ближнего Востока в связи с возникновением мусульманства и арабскими завоеваниями. Основатель мусульманской религии Магомет создал в Аравии теократическое исламское государство. Первой столицей мусульманского мира была Медина. Уже при первых двух халифах — Абу-Бекре и Омаре — арабами были завоеваны Сирия, Месопотамия, Персия и Египет, а при Омайядах (661—750) исламская империя расширялась дальше и охватывала территорию от Атлантического океана до Индийского, от Испании и северной Африки до Индии, от Индии и Туркестана до Кавказа и почти до Константинополя. При Омайядах столица исламской империи была перенесена в Дамаск. Главными же центрами умственной жизни при Омайядах были Басра и Куфа, где в качестве деятелей науки подвизались мусульмане, христиане, евреи и зороастрийцы и где арабская культура пришла в соприкосновение с более старыми и более высокими культурами: эллинистической, христианской, сирийской, персидской, испытав их влияние. После падения на Востоке династии Омайядов здесь стала царствовать династия Абассидов (Омайяды сохранили свою власть в Испании). Номинально халифат Абассидов существовал пять столетий (750—1258), но лишь в течение первого столетия процветала их империя.

В 762 г. второй представитель династии Абассидов Мансур основал новую столицу Багдад, который своим блеском затмил прежнюю столицу Дамаск. Багдад вскоре стал не только политическим центром халифата, но и важнейшим средоточием умственной жизни на Ближнем Востоке, соперничая в этом отношении с Константинополем. При Абассидах Мансуре (754—775), Гарун-ал-Рашиде (786—809), Мамуне (813—833) и других светские науки находят покровительство, благодаря чему в Багдаде развертывается кипучая научная деятельность. Но вскоре наступает упадок багдадского халифата. При всем внешнем блеске он страдал внутренней слабостью. Господствовавшая феодальная система не сплачивала общество в единое целое. Во всех завоеванных странах арабы занимали господствующее положение. Они составляли военную аристократию. Арабские завоеватели силой навязывали свою религию и язык покоренным ими народам, обладавшим более

древней культурой и высокой цивилизацией. Арабский язык стал у этих народов языком церкви, государства, науки и литературы.

Эпоха от второй половины IX в. до середины XIII в. (до монгольского завоевания) была временем распада обширного багдадского халифата на отдельные фактически самостоятельные княжества.

Номинально все ортодоксальные мусульмане (за исключением западных мусульман, живших в Испании и прилегающей к ней части Африки) признавали верховенство багдадского халифата. Признавался авторитет халифа в религиозных вопросах, его считали духовным главой мусульман. Багдад продолжал оставаться умственным центром мусульманского мира на Востоке, центром мусульманской философии и науки. Однако наместники областей (эмиры) превратились фактически в самостоятельных государей. Наряду с этим на местах стали образовываться и отдельные княжества со своими государями из местных феодалов. Такими путями в процессе распада багдадского халифата возник ряд самостоятельных княжеств в Средней Азии, Иране, Сирии. В Закавказье возникло более десяти княжеств. В Азербайджане образовались на севере княжество Хашимидов (куда входил и Дербент), в центре княжество Ширван, на юге княжество Саджидов и затем Саларидов и кроме того, особые княжества в Карабахе, Шеки, Кабале ив X в. — в Гяндже. В Армении образовалось пять государств, в Грузии — тоже пять государств.

Государи этих феодальных княжеств номинально признавали себя вассалами багдадского халифа, но не давали ему ни войска, ни материальных средств, вследствие чего казна халифата отощала, и халиф не был в состоянии держать большого войска, при помощи которого мог бы приводить в повиновение своих вассалов. Между этими мелкими княжествами шли непрерывные междоусобные войны, ложившиеся тяжелым бременем на трудящиеся массы. Вследствие этих непрерывных войн феодалов и грабежа ими торговых караванов, а также из-за изменений, происшедших к северу от Азербайджана, в Южной Руси, с конца X в. в Азербайджане стала падать торговля и наступил серьезный экономический кризис, ухудшилось качество монеты и начали исчезать из обращения серебряные деньги.

В середине XI в. сельджуки захватили Иран, и в конце XI в. образовалось обширное сельджукское государство, владычество которого распространилось и на Закавказье. Азербайджанские феодалы признали власть сельджукского султана и стали платить ему дань, халиф остался лишь религиозным главой мусульман.

В XII в. центральная власть в сельджукском государстве ослабевает и усиливается власть вассалов сельджукского султана, которые правят в своих княжествах почти бесконтрольно. Произошел распад сельджукского государства, и снова установилась феодальная раздробленность.

В южном Азербайджане водворилась династия Атабеков-иль-дигизидов. Вассальным владением их на севере было Гянджинское султанство. Наибо-

лее крупным государством в северном Азербайджане был в то время Ширван (со столицей в Шемахе), имевший своих вассалов. В XII в. развернулась совместная борьба народов Закавказья — грузин, азербайджанцев и армян — против сельджуков.

По мере того как приходила в упадок центральная власть халифата, стала оскудевать и умственная жизнь в центре. Наиболее выдающихся мыслителей теперь уже дают бывшие провинции (узбек Фараби, таджик ибн-Сина, азербайджанец Бахманяр и др.).

В результате арабских завоеваний происходит соприкосновение арабов с греко-сирийской и персидской культурой.

На почве арабских завоеваний создается синкретическая, смешанная культура, деятелями которой наряду с арабами были представители многих народов Ближнего Востока: персов, азербайджанцев, таджиков, узбеков и др. Создается философия на арабском языке, причем в создании этой арабоязычной философии не меньшую роль в сравнении с арабами играют покоренные ими народы.

То, что в зарубежной науке принято называть арабской философией и наукой, на самом деле есть арабоязычные философия и наука, создававшиеся многими народами Востока.

Еще в домусульманскую эпоху сассанид Хосров Ануширван основал в Гундешапуре в Хусистане школу для изучения философии и медицины, которая просуществовала до времени Абассидов. Оттуда учения аристотелевской логики были перенесены в Басру, и там они легли в основу арабской грамматики. Аристотелевская логика, которая пользовалась высоким авторитетом и ревностно изучалась в сирийско-персидском культурном мире (Mischkultur), послужила основой для системы арабского синтаксиса.

Несколько позже грамматические и филологические исследования арабского языка начались в Куфе, и таким образом развертывалась деятельность двух соперничавших между собой лингвистических школ. Арабский язык, составившийся из нескольких диалектов, отличался чрезвычайным богатством словарного фонда (так, в нем 1000 слов для понятия «верблюд», 500 — для понятия «лев», почти столько же — для понятия «несчастье», откуда у арабских грамматиков поговорка: слово «несчастье» само есть несчастье).

Таким образом, в арабском языке имелась богатая синонимика. С другой стороны, многие слова обладают рядом противоположных значений, что связано с происхождением литературного языка из разных диалектов. Поэтому составлялись книги о словах с противоположными значениями (т. е. выявлялись списки омонимов).

Особо важное значение придавалось изучению арабского языка не арабами. Дело в том, что, по верованию мусульман, Коран есть подлинное слово бога: говорит не пророк, а сам бог, и поэтому Коран не может быть переведен на другие языки (Коран стали позднее переводить христианские мис-

сионеры). Обязательно на арабском языке каждый верующий мусульманин должен был произносить молитвы пять раз в день. Поэтому каждый мусульманин должен был иметь хотя бы слабое знание арабского языка.

Человек, хорошо знающий арабский язык, пользовался большим уважением. Арабские слова наводнили языки народов, обращенных в мусульманство, и в первую очередь арабскими стали богословские и юридические термины, далее термины разных наук, а затем арабизмы проникли и в обыденную речь.

Указанные нами выше мотивы, вытекавшие из религиозных побуждений, стимулировали изучение арабского языка.

Борьба двух лингвистических школ — в Басре и Куфе — способствовала развитию научного изучения арабского языка, но обе эти школы отходят на второй план, когда Багдад становится главным центром языковедения, как и других наук на мусульманском Востоке.

Научная грамматика арабского языка создавалась и разрабатывалась на основе учений, развитых Аристотелем в сочинении «Об истолковании», и тех дополнений к этим учениям, которые были сделаны в основном неоплатониками.

В мусульманском мире из всех наук на первом месте стояла теология. Теология зарождается вначале в форме толкования Корана и комментариев к нему, а затем начинают создаваться системы ортодоксальной догматики в борьбе с ересями. Тут возникла необходимость в применении диалектического оружия, появилась потребность в знании логики. Понятно, что этим оружием должна была стать схоластическая логика. Для того чтобы логика Аристотеля стала служанкой исламской религии, надо было превратить ее в схоластическую логику. Происходит тот же процесс переработки логики Аристотеля в схоластическую логику, что и на Западе, с тем лишь различием, что здесь Аристотеля, так сказать, мусульманизируют, тогда как на Западе его христианизируют.

Логика в исламском арабоязычном мире становится также на службу искусству красноречия. Ислам требовал, чтобы в каждую пятницу на богослужении произносилась проповедь. В Медине проповеди говорил якобы сам пророк Магомет. Его примеру следовали затем халифы в столице и правители в провинциях. Проповеди по пятницам считались прерогативой власти; в мусульманском мире началась борьба школ.

Логика внесла в мусульманскую юриспруденцию новый принцип — принцип аналогии: рассуждение от одного частного случая (прецедента) к другому сходному частному случаю для выводов в тех ситуациях, когда в Коране не было прямого указания на закон.

В исторической науке шла борьба между двумя течениями. В некоторых сочинениях по истории проводилась мысль, что арабы как народ пророка имеют превосходство над всеми остальными народами мира и призваны гос-

подствовать над ними. Противоположное течение стремилось представить национальные особенности арабов в дурном свете и дать им низкую оценку.

Большого развития достигли география и астрономия. Труд Птолемея был переведен на арабский язык, и из него арабоязычная наука исходила в своей астрономии и географии.

Высоко ценилась математика. На арабский язык были переведены «Элементы» Евклида. Наряду с греческой математикой арабоязычная наука усвоила также достижения индийской математики и сама внесла в нее значительный вклад (в частности, в развитие алгебры).

В самой тесной связи с теологией в мусульманском мире стояло правоведение, так как считалось, что все правовые нормы имеют своим источником учение Магомета.

Из естественных наук большое внимание уделялось химии, которая, однако, пребывала еще в зародышевом состоянии в виде алхимии. Из прикладных наук на первом месте стояла медицина, которая развивалась на основе учений Гиппократа и Галена. Медицина была тесно связана с натурфилософией, и обычно врач и философ соединялись в одном лице (ал-Кинди, ибн-Сина и др.). Сирийские христиане стали переводить медицинские сочинения на арабский язык уже при первых Абассидах, в особенности это усилилось при халифе Мамуне, который для изучения греческой науки учредил в Багдаде специальный институт с библиотекой и астрономической обсерваторией. В царствование этого халифа славились своими переводами Коста ибн-Лука, Гокаин ибн-Исхак и его сын Исхак. Несторианец Гопаин ибн-Исхак в совершенстве знал сирийский, греческий и арабский языки и возглавлял в Багдаде школу инженеров — претатаров.

В царствование Мамуна (813—833) впервые на арабский язык были переведены сочинения Аристотеля. Переводятся на арабский язык и сочинения греческих перипатетиков, в том числе Александра Афродизийского, а также неоплатоновских интерпретаторов Аристотеля — Порфирия и Аммония.

На арабский язык были переведены также сочинения Платона «Тимей», «Государство» и «Законы». На арабский язык также были переведены извлечения из сочинений неоплатоников — из «Эннеад» Плотина и из Прокла. Извлечение из «Эннеад» Плотина, переведенное около 840 г., ходило у арабов под названием «Теология Аристотеля». Оно вместе с переведенными на арабский язык сочинениями неоплатоновских комментаторов Аристотеля было причиной того, что в арабоязычной философской литературе выступает не подлинный, а неоплатонизированный Аристотель. В IX в. Гопаин перевел на арабский язык «Категорий» Аристотеля. В X в. появились новые переводы Аристотеля, сделанные сирийскими христианами, из которых самыми выдающимися переводчиками были несториане Абу Билир Матта, Яхья бен Ади и Иса бен Зара.

Сочинения древнегреческих авторов переводились сперва на сирийский язык и затем с сирийского на арабский язык, а в дальнейшем — и непосредственно с греческого языка на арабский. В переводах греческих сочинений с сирийского языка на арабский было много ошибок, искажавших подлинный смысл оригинала. Если общефилософские учения Аристотеля здесь преподносились в свете неоплатонизма, то его логика была воспринята как чисто формальная наука, которая может служить обоснованием религиозной догматики (подобно тому как ее трактовали христианские идеологи).

На развитие арабоязычной науки, наряду с греческой, оказывала влияние и индийская наука. Уже при халифе Мансуре стали переводиться сочинения индийских авторов, а при Гарун-ал-Рашиде это приняло еще бóльшие размеры. Индийские научные труды переводились частично непосредственно с санскритского языка на арабский, частично сначала на персидский и с последнего на арабский язык. Таким путем арабоязычные мусульмане познакомились и с индийской философией и логикой. Наибольший интерес мусульманский мир проявлял к индийской и пифагорейско-платоновской мистике. Появившиеся в последние века античного мира подложные сочинения, носившие авторство Пифагора, Сократа, Плутарха, Гермеса и др., пользовались большой популярностью. В большом почете у арабоязычных ученых, как и у сирийцев и армян, была логика Аристотеля. Из его логических сочинений были известны «Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика» и «О софистических опровержениях».

О досократовских философах (в частности о Демокрите) в мусульманском мире знали только из подложной литературы последних веков античности.

Характерной чертой арабоязычной философии был догматизм, стремление опереться в своих учениях на тот или иной авторитет.

Ближневосточная арабоязычная философия была представлена следующими течениями философской мысли: 1) учением «чистых братьев», 2) восточным перипатетизмом, 3) суфизмом и 4) философией мусульманской ортодоксии.

Во второй половине X в. в Басре возникло тайное общество «братьев чистоты», которое в целях распространения своих идей выпустило энциклопедию наук. В этой энциклопедии, состоявшей из 52 трактатов (из них шесть — по логике), излагались разнообразные научные сведения, в том числе по логике, математике, физике. Сотрудниками энциклопедии были и азербайджанцы.

«Чистые братья» сообщают, что их цель — собрать мудрость всех народов и всех религий, объединить учения Иисуса и Магомета с учениями древнегреческих философов. Они пользуются греческими, индийскими, иудейскими, христианскими, арабскими и персидскими источниками. Над религией они помещают философию как наивысшее знание. По вопросам теории

познания и логики энциклопедия «чистых братьев» высказывает следующие взгляды. Умственная готовность людей проявляется в науке и искусстве. Наука (или знание) есть форма, которую познающая душа принимает в себя оттого, что познает ее. Искусство же состоит в том, что душа находит форму в материи.

Знание потенциально присутствует в душе ученика, но оно становится актуальным лишь через посредство обучения, благодаря активному воздействию на ученика учителя, который носит знание в своем уме. Но возникает вопрос: каким образом знание пришло к первому учителю? На этот вопрос философы отвечают, что он приобрел знание своими собственными силами путем самостоятельного размышления, теологи же учат, что он получил знание путем пророческого озарения. «Чистые братья» также разделяют мнение, что существуют различные пути, посредством которых может быть достигнуто знание. Дело в том, что из посредствующего положения души между двумя мирами, телесным и духовным, следует, что могут быть три способа, или источника, познания. Посредством ощущений душа познает то, что находится под ней, и путем логических выводов она познает то, что выше ее, и, наконец, она познает самое себя путем непосредственной интуиции и разумного рассуждения. Из этих трех видов познания самым надежным является самопознание. Когда человеческое познание пытается идти дальше этого, оно бывает ограниченным во многих отношениях. Поэтому не следует философствовать о таких вещах, как происхождение или вечность мира. Чистого познания высшей истины душа достигает через отречение от мира и праведную жизнь.

В энциклопедии говорится, что сначала следует давать религиозное воспитание и обучать доктринам религии, а также таким светским наукам, как грамматика, поэтика и история, и только после этого приступать к изучению философии, причем последнее надо начинать с изучения математики.

В математике у «чистых братьев» видное место занимает пифагорейская и индийская числовая мистика. Говорится, что вещи образованы по образу соответствующих им чисел, что, например, единица есть абсолютный принцип всякого бытия и мышления. О теории чисел говорится как о божественной мудрости: наука о числе есть начало, середина и конец всей философии. Геометрия, оперирующая с наглядными фигурами, подготовляет к арифметике, которая есть истинная и чистая наука; назначение и геометрии, и арифметики в том, чтобы поднимать душу от чувственного мира к духовному.

Далее говорится, что математика ведет душу к познанию звезд. И эта область знания у «чистых братьев» пропитана мистикой. Звезды не только предсказывают будущее, но и влияют на все, что происходит на Земле, счастье и несчастье людей зависят от звезд. Солнце, Юпитер и Венера приносят счастье; Луна, Сатурн и Марс — несчастье. Каждая планета имеет свою сферу влияния. В своей жизни человек проходит последовательно через влия-

ние разных светил. Сперва Луна дает рост его телу, затем Меркурий формирует его ум, потом человек попадает под влияние Венеры, после чего Солнце дает ему семью, богатство и власть, Марс — храбрость и благородный образ мыслей, далее под водительством Юпитера человек подготовляется к переходу в потусторонний мир, и, наконец, под действием Сатурна он обретает покой.

Бог мыслится как наивысшее сущее, из которого все возникает путем эманации (истечения). Душа ребенка первоначально подобна чистому листу бумаги. Сперва в ней появляется то, что дают пять внешних органов чувств, затем возникает суждение. Спецификой человека по сравнению с животными является разум, выражающийся в суждении, речи и волевом действии. Подчеркивается роль речи в познании. Признается, что вообще не может существовать понятие, которое не выражается в речи: слово есть тело мысли, которая не может существовать изолированно.

В энциклопедии «братьев чистоты» логика отнесена к математике на том основании, что, подобно тому как математика ведет человека от чувственного к умопостигаемому, точно так же и логика занимает промежуточное положение между физикой и метафизикой. В физике мы имеем дело с телами, а в метафизике — с чисто духовными сущностями. Логика же трактует как об отражениях тел в нашей душе, так и об идеях духовного мира. По своему рангу и значению она ниже математики, потому что предмет математики является не только чем-то посредствующим, но он есть также сущность всего, тогда как логика всецело ограничивается психическими формами, которые являются посредствующими между телом и духом. Логика «братьев чистоты» исходит из логических учений Порфирия и из «Категорий», «Об истолковании» и «Аналитик» Аристотеля. В ней очень мало оригинального.

Логика «чистых братьев» прибавляет к пяти терминам Порфирия шестой — «индивидуальное», и таким образом у них получается следующая схема: 1) род, 2) вид, 3) индивидуальное, 4) видовое различие, 5) собственное и 6) случайное. Первые три термина называются объективными квалификациями и последние три — абстрактными квалификациями. Категории суть наивысшие понятия, первое из них — субстанция, остальные девять — акциденции. Вся остальная система понятий развивается путем деления их на виды. Кроме логического деления, принимаются еще три логических приема: анализ, дефиниция и дедукция. Анализ есть прием самый простой и первоначальный, он дает возможность познавать индивидуальное. Дефиниция и дедукция — более тонкие приемы, посредством них мы познаем духовное. Дефиниция исследует сущность видов, а дедукция — сущность родов. Чувства дают нам знание о существовании вещей, но сущность вещей познается только рефлексией. Знание, которое дают нам ощущения, невелико, оно может быть уподоблено буквам алфавита. Более важны принципы разумного познания, подобно тому как в словах больше смысла, чем в бук-

вах. А самое важное знание всего заключается в положениях, вытекающих из принципов разумного знания.

Таковы основные положения логики «чистых братьев».

Философия «чистых братьев» была оппозиционной по отношению к господствующей религии, и «братья» постоянно подвергались преследованию. В 1150 г. их энциклопедия была публично сожжена вместе с сочинениями ибн-Сины. Философия «чистых братьев» была популярной философией, представляющей собой как бы рецензирование образованными кругами тогдашнего общества на Ближнем Востоке греческой, индийской, персидской, христианской и иудейской мудрости.

Более значительным явлением по своему философскому содержанию был ближневосточный перипатетизм, который возник в IX в. и существовал по XI в. включительно. Его кратковременное существование, промелькнувшее подобно фейерверку, было наиболее блестящим периодом в истории ближневосточной арабоязычной философии.

Ближневосточный перипатетизм был эклектической философией, представляющей собой смесь учений Аристотеля с неоплатонизмом и другими идеалистическими и мистическими течениями. Эта эклектическая философия получила название перипатетизма потому, что в ней преобладают идеи аристотелевской философии и логики. Главными представителями ближневосточного перипатетизма были араб ал-Кинди, живший в IX в., узбек ал-Фараби, живший в X в., таджик ибн-Сина и его ученик азербайджанец Бахманяр, жившие в XI в. Основой их философских воззрений служит сочетание дуализма аристотелевской философии, колебавшейся между материализмом и идеализмом, с чисто идеалистической системой неоплатонизма. Притом они стремились мусульманизировать неоплатонизированного Аристотеля, что особенно сильно сказалось у Бахманяра, которому удалось в наибольшей мере сгладить расхождение между позицией неоплатонизированного Аристотеля и религией ислама.

Поскольку перипатетики стремились соединить три различные точки зрения (Аристотель, неоплатонизм и Коран), то их собственное учение страдало непоследовательностью и внутренней противоречивостью. Если в учении о бытии ближневосточный перипатетизм в основном придерживался неоплатоновской теории эманации всего сущего из единой духовной первосущности, то в теории познания и логики он опирался на учение Аристотеля.

В арабоязычной философии логика понималась как практическая наука, устанавливающая правила правильного мышления. Согласно этой концепции, логика есть как бы весы, при посредстве которых взвешивается основательность мыслей, отметаются ошибочные и неосновательные мысли. Взгляд на логику как на «весы мыслей» сохранился среди мусульманских ученых еще и в XIX в., как видно из того, что азербайджанский ученый XIX в.

Бакиханов своему очерку логики дал наименование «Весы очей», т. е. «света познания». Значение логики арабоязычные философы усматривали в том, что она предохраняет от ошибок и способствует усвоению всех наук и их свободному от ошибок развитию.

В основе изучения логики лежали переводы на арабский язык логических трактатов Аристотеля и их комментаторов. Как упорно и тщательно изучались сочинения Аристотеля по логике, можно видеть из автобиографии ибн-Сины. На основе изучения логики Аристотеля составлялись более или менее оригинальные собственные компендиумы логики арабоязычных ученых. Так, азербайджанский философ Бахманяр в XI в. написал сочинение «Логика», а его учитель ибн-Сина — три работы по логике: большую (пространную) логику, среднюю и малую логику. Даже после разгрома перипатетической арабоязычной философии логика избежала преследования, интерес к ней не ослабел, и постоянно появлялись новые сочинения по этой отрасли знания. Интерес к формальной логике, в частности, питался ее применением в богословских спорах и ее использованием в целях защиты догматов религии.

Логика и математика рассматривались как философская пропедевтика.

Теория познания арабоязычных перипатетиков была оригинальной переработкой аристотелевского учения о страдательном (пассивном) и деятельном (активном) разуме, в котором Аристотель применил диалектическую категорию возможности и действительности для объяснения закономерностей человеческого мышления. Исходя из данного Аристотелем сравнения деятельного разума со светом, который делает видимыми для глаза потенциально имеющиеся в природе цвета, арабоязычные перипатетики придают деятельному разуму иное значение, чем он имел у Аристотеля. Если, по учению Аристотеля, деятельный разум присущ самому человеку, являясь в человеческой душе тем фактором, который переводит в действительность заложенные в страдательном разуме задатки к познанию понятий, то у арабоязычных перипатетиков деятельный разум превращен в самостоятельное духовное начало, существующее вне человека, которое своим воздействием на него порождает познание сущности вещей. Подобно тому как свет является внешним по отношению к глазу агентом, обусловливающим ви́дение цветов, так деятельный разум в понимании арабоязычных перипатетиков является внешним, по отношению к человеку, источником познания им сущности вещей. Благодаря этому видоизменению понятия деятельного разума теория познания арабоязычных перипатетиков смыкается с их космологией, поскольку этот деятельный разум в их понимании есть мировой разум, который является последним звеном в эманационной цепи космических разумов (т. е. разум подлунной сферы).

По учению арабоязычных перипатетиков, в этом космическом разуме подлунной сферы заключаются формы вещей материального мира. Вхожде-

ние этого деятельного разума в потенциальный человеческий разум наделяет последний формами мышления, необходимыми для познания сущности вещей. При всей мифологической оболочке этого учения в нем видно стремление поставить вопрос о соответствии форм человеческого мышления формам бытия, формам материального мира. В. И. Ленин указывал, что для материалистической теории познания существенное значение имеет признание того, что формы человеческого мышления сходны с формами бытия, отражают последние. Именно в этом духе ставят вопрос о взаимоотношении форм человеческого мышления и форм бытия арабоязычные перипатетики, но, хотя в самой такой его постановке имеется рациональное материалистическое зерно, несостоятельность решения ими поставленного вопроса проявляется в том, что они возводят то и другое к якобы единому первоисточнику — деятельному разуму подлунной сферы.

Учение Аристотеля о человеческом разуме арабоязычные перипатетики переработали в учение о развитии человеческого разума, начиная от ступени потенциального разума. Ступени развития человеческого разума отдельными представителями этой философии изображались по-разному, несмотря на то, что в основном концепция ступеней развития разума у них одинаковая.

Ал-Кинди принимает за исходный пункт присущий человеку по природе потенциальный (страдательный) разум и отмечает в качестве ступеней его приближения к вечному активному разуму — разум «приобретенный» и затем разум «демонстративный».

Ал-Фараби, так же как и ал-Кинди, считает, что сам по себе человеческий разум бессилен и что он может действовать лишь в силу влияния на него мирового деятельного разума и в единении с последним. Воздействие мирового деятельного разума на человеческий потенциальный разум (через вхождение в него путем излучения) переводит человеческий разум из состояния возможности в актуальное состояние («разум в действии»). Актуальный человеческий разум развивается из потенциального, проходя промежуточную стадию «приобретенного» разума (термин Александра Афродизийского; в лат. переводе intellectus acquisitus). По учению ал-Фараби, потенциальный человеческий разум относится к тем низшим силам человеческой души, которые связаны с материей и которые смертны, тогда как актуальный человеческий разум свободен от материи и бессмертен, будучи простой неразрушимой субстанцией. Он один только переживает смерть человеческого организма, тогда как все остальные психические силы уничтожаются со смертью тела. Возможность познания человеком внешнего объективного мира ал-Фараби объясняет тем, что формы человеческого ума сходны с формами вещей материального мира, поскольку и те, и другие истекают из одного источника — мирового деятельного разума.

По учению ибн-Сины, индивидуальная душа человека обладает лишь возможным разумом, деятельный же разум является не индивидуальным, а

всеобщим и единым во всех людях. Всеобщий деятельный разум, согласно ибн-Сине, есть мировой разум, а именно — разум самой последней внутренней небесной сферы (подлунной сферы).

В своем учении о процессе развития человеческого разума ибн-Сина подчеркивает значение чувственного опыта в познании. Он учит, что потенциальный разум для того, чтобы стать разумом в действии, нуждается в чувственных представлениях, которые обогащают, совершенствуют его и служат средством для перехода его в приобретенный разум. Но наряду с этим приобретенным, или «усвоенным», разумом, действующим при посредстве и на основе чувственного опыта, ибн-Сина признает еще разум, который непосредственно воспринимает истины, являющиеся высшими основоположениями наук. Эти истины вливаются в душу человека непосредственно из мирового деятельного разума. Это особый вид разума — «влившийся» разум.

Помимо развивающегося естественным способом рационального познания, ибн-Сина допускает возможность для человека особого высшего познания путем необычного озарения человеческого разума мировым деятельным разумом (этим он объясняет пророчество). Это мистическое познание, по учений ибн-Сины, исходит не от бога, не от первосущности, а от самого низшего небесного разума — разума подлунной сферы.

В том же духе, как ал-Кинди, ал-Фараби и ибн-Сина, развивает свое учение о человеческом разуме и познании человеком мира азербайджанский философ Бахманяр. Он учит, что каждому человеку по природе присущ потенциальный разум, который отличает человека от животных. Этот разум впервые возбуждается к деятельности через воздействие на человека предметов внешнего мира. Предмет познания существует совершенно независимо от познающего субъекта. Знание человека приходит к нему извне. Все то, что приходит в ум человека, приходит через его ощущения, и поэтому первый разум человека есть его чувственный разум, который представляет собой материальный разум, так как он связан с деятельностью органов чувств и зависит от них. Опыт показывает, что ум человека развивается и совершенствуется вместе с вхождением отображений от внешних вещей в репродуцирующую и продуцирующую силы его воображения.

Благодаря ощущениям, памяти и воображению, на основе потенциального врожденного разума, в человеке развивается путем обучения и упражнений «привычный» разум (разум, который путем упражнений вырабатывается в силу привычки). И этот второй разум тоже связан с материей, так как он развивается во времени, ибо все то, что происходит во времени, зависит от материи и те способности человека, которые развиваются во времени, связаны с его телом, зависят от него. Тот разум человека, который вырабатывается в нем путем упражнений, есть лишь ступень в развитии мышления человека и его познавательной деятельности. На его основе в человеке на-

чинает действовать чисто духовный активный разум, возвышающийся до интеллектуальных созерцаний, общих понятий и идей.

Ощущения вместе с репродуцирующей и продуцирующей силой воображения дают лишь образы телесных вещей. Переход от них к интеллектуальным созерцаниям, общим понятиям, идеям происходит посредством абстрагирования, что в состоянии производить лишь нематериальный деятельный разум. Общие понятия, идеи — не из чувственного опыта. Хотя высшая познавательная деятельность у человека пробуждается на основе чувственного опыта, однако не из последнего она черпает свое содержание, свои объекты. Это новое содержание получается от воздействия высшего духовного мира, мира идей, на познающий субъект.

Таким образом, по Бахманяру, у человеческого познания два разнородных источника — один, идущий «снизу» (чувственный опыт, ощущения, память, воображение), и другой, идущий «сверху» (идеи чистого мышления, общие понятия). Соответственно этим двум источникам человеческого познания (земному, материальному, и потустороннему, духовному) существуют два вида объектов человеческого познания — чувственно воспринимаемый материальный мир и мир сверхчувственный, чисто духовный, который не познается органами чувств. В своем познании человек соприкасается с внешними по отношению к нему мирами — низшим и высшим, материальным и духовным. Напротив, божественное познание характеризуется тем, что бог имеет его только в себе самом и никогда не выходит из самого себя.

Человеческое познание, по Бахманяру, проходит следующие ступени: 1) потенциальный врожденный разум; 2) переходная ступень от потенциального состояния к активному: привычный разум, формирующийся, развивающийся и совершенствующийся путем упражнений и обучения на основе чувственного материала; 3) приобретенный разум, развивающийся в результате привычного разума и на его основе; 4) актуальный разум, являющийся чисто духовной деятельностью и осуществляющий мышление без всякой примеси чувственного матернала.

Учение Бахманяра о четырех ступенях развития человеческого разума было воспринято Насирэддином Туси, жившим в XIII в., который для пояснения различия этих ступеней разума прибегает к сравнению их с ребенком, обучающимся письму. Потенциальный разум, сущность которого заключается во врожденной способности человеческой души познавать умопостигаемое, Туси сравнивает со способностью ребенка, который в настоящее время еще не умеет писать, а в будущем может этому научиться.

Привычный разум Туси сравнивает с ребенком, уже научившимся писать, но еще не осуществляющим своего уменья из-за отсутствия у него письменных принадлежностей. Приобретенный же разум он сравнивает с ребенком, который не только уже умеет писать, но и владеет всеми необходимыми для письма принадлежностями.

Таким образом, эти две ступени развития разума суть подготовительные ступени для актуального разума, познающего умопостигаемые понятия. На этих подготовительных ступенях путем упражнений и обучения совершенствуется разум, вырабатываются навыки мышления и накопляются знания, необходимые для конечной ступени — актуального разума.

Первым восточным аристотеликом традиция признает ал-Кинди. Он ревностно изучал Аристотеля и его комментатора Александра Афродизийского. Его учение о разуме восходит к Александру Афродизийскому. Несколько отклоняясь от Стагирита, ал-Кинди стал учить о четырех видах разума, будучи последователем пифагорейского учения о совершенстве числа «четыре». Учение Аристотеля о разуме ал-Кинди соединяет с неоплатоновским учением о разуме и с неопифагорейской мистикой чисел. Ал-Кинди положил начало тому превращению аристотелевского учения о разуме в сложную теорию процесса развития человеческого разума, которая после него установилась в арабоязычной философии до ибн-Рошда (Аверроэса) включительно.

Ал-Кинди был основоположником и того установившегося в арабоязычной философии взгляда, согласно которому познание человеком сущности вещей производится воздействием на него существующего вне его мирового разума, и сама возможность такого познания коренится в том, что один и тот же мировой разум дает формы и вещам материального мира, и человеческому разуму.

Следующим за ал-Кинди выдающимся представителем восточного перипатетизма был ал-Фараби, получивший прозвище «второго учителя» («первым учителем» называли Аристотеля, и потому выражение «второй учитель» имело смысл «второй Аристотель»). Вслед за ал-Кинди Фараби учит, что возможность познания и способность его постигать истину обусловливается тем, что тот же самый мировой разум, который дал телесному миру его формы, дает человеку его идеи. Мудрость философов, согласно Фараби, вытекает из мирового разума. Религию Фараби считал стоящей по своей ценности ниже философского знания, приобретаемого чистым разумом.

В X в. арабоязычным ученым были известны уже все восемь логических трактатов Аристотеля, и свою логику Фараби строит на знакомстве с полным текстом «Органона». Логика у Фараби связана с теорией познания и грамматикой. Отличие логики от грамматики он усматривает в том, что грамматика ограничена рамками языка того или иного народа, тогда как логика дает правила, как выражать в языке мышление, общее для всего человечества. От простейших элементов речи надо идти к более сложным — от слова к суждению и от последнего к рассуждению.

Фараби подразделяет логику на две части. Первая часть представляет собой учение об идеях и дефинициях, вторая часть — учение о суждении, умозаключении и доказательстве. Идеи и дефиниции сами по себе, по учению Фараби, не являются ни истинными, ни ложными, поскольку они бе-

рутся изолированно, без связи между собой и не соотнесены с самой действительностью. Под идеями Фараби понимает представления об единичных предметах, возникающие из чувственных восприятий, а также такие представления, которые запечатлеваются в уме упомянутыми выше представлениями о единичных предметах. Это идеи необходимости, действительности и возможности. Перечисленные два вида идей являются непосредственно достоверными. Ум человека может быть направлен на эти идеи, и душа может их созерцать, но они не могут быть ни доказываемы, ни объясняемы путем выведения их из того, что уже известно. Они ясны сами по себе и обладают наивысшей степенью достоверности.

С помощью комбинирования представлений получаются суждения, которые могут быть либо истинными, либо ложными. Чтобы обосновать эти суждения, необходимо обратиться к умозаключениям и доказательствам: следует посредством умозаключений и доказательств свести суждения к достоверным положениям или непосредственно самоочевидным, не нуждающимся в дальнейших подтверждениях. Такие самоочевидные положения (аксиомы) должны существовать для математики, метафизики и этики. Аксиомы — основоположения всего нашего знания.

Собственным предметом логики Фараби считает учение о доказательстве. Доказательство исходит от того, что известно и твердо установлено, и от него приходит к познанию чего-либо нового, что раньше было формально неизвестно. Познание категорий, суждений и умозаключений суть, по мнению Фараби, только введение в логику. А в самом учении о доказательстве Фараби считает самым главным установить принципы, которые должны служить нормами необходимого знания. Наивысшим из этих принципов Фараби признает закон противоречия.

Функция закона противоречия, по Фараби, заключается в одновременном познании в одном акте мышления истины или необходимости какого-либо положения и ложности, или невозможности противоположного ему положения. С этой точки зрения, Фараби отдает предпочтение платоновской дихотомии перед аристотелевским научным методом.

В учении о доказательстве Фараби не удовлетворяет одна лишь формальная сторона доказательства. Он хочет видеть в нем не только правильный путь к достижению истины: оно должно иметь своей целью достижение истины и должно само порождать науку. Фараби считает, что доказательство имеет дело не просто с суждениями как материалом для силлогизмов, но оно исследует истину, которую они содержат.

Кроме необходимых истин о необходимом бытия, имеется, по учению Фараби, область возможного, о которой мы можем приобрести только вероятное знание. О различных степенях вероятности говорится в аристотелевской «Топике», и к ней отсылает Фараби для элементарного введения в вероятностные концепции.

Фараби говорит, что истинное знание может быть построено только на необходимых положениях из «Второй Аналитики».

В качестве добавления к «Введению» Порфирия Фараби высказывает свои взгляды на универсалии. Он определяет универсалии как «единое о многом и во многом». Универсалии, по его учению, не существуют отдельно от индивидуальных понятий.

Фараби находит частное не только в вещах и чувственном восприятии, но также в мышлении. Универсальное существует, по его учению, не только как «акциденция» в единичных вещах, но также как субстанция в уме. Ум человека абстрагирует универсальное из вещей, но универсальное имеет свое собственное, изолированное существование.

Таким образом, у Фараби уже имеется различение существования универсалий «раньше вещей» (ante rem), «в вещах» (in re) и «после вещей» (post rem).

Подходя с позиции кантианства, де Бер по поводу учения Фараби об универсалиях ставит вопросы: принадлежит ли «чистое бытие» к универсалиям? Является ли существование предикатом — и говорит, что этот вопрос, который породил столько ошибок в философии, был решен Фараби правильно и во всей его полноте.

Согласно учению Фараби, существование есть грамматическое или логическое отношение, но не категория действительности, высказывающая некоторое утверждение о вещах. Существование вещи есть не что иное, как сама вещь[10].

Характеризуя учение Фараби о «бытии», де Бер здесь упускает из виду, что Фараби принимал различные степени бытия, проводя различие между необходимо существующим и возможным бытием. Различие необходимого и возможного бытия было основной идеей его философии. По учению Фараби, возможное бытие для своей реализации предполагает, что цепь причин не может быть бесконечной, и потому необходимо принять, что есть бытие существующее, но не имеющее причины, обладающее наивысшей степенью совершенства, вечное и неизменное, самодовлеющее, обладающее полнотой бытия. Фараби говорит об иерархии бытия, о разных степенях бытия соответственно порядку эманаций, причем материя занимает последнее, самое низшее место в этом ряду последовательных эманаций.

Таким образом, де Бер не прав, когда говорит, что для Фараби бытие не есть категория действительности, а лишь грамматическое или чисто логическое отношение. Напротив, в понятие бытия он вкладывает онтологическое содержание в духе реализма понятий, и именно поэтому он является творцом онтологического доказательства бытия бога, согласно которому бог необходимо существует, так как понятие о боге есть понятие необходимо сущего

---

[10] См.: *Boer T. J. de* The History of Philosophy in Islam. London, 1903. P. 113.

бытия, вследствие чего отрицание существования бога якобы было бы формальным противоречием.

В понимании бытия у Фараби имеется непоследовательность и противоречивость, поскольку в его философии аристотелевский взгляд, согласно которому бытие не есть категория действительности, сочетается с противоположным неоплатоновским учением, причем сам Фараби не осознает несовместимости этих двух противоположных концепций.

Своего наивысшего развития ближневосточный перипатетизм достигает в философии ибн-Сины (Авиценны), гениального таджикского ученого, знаменитый трактат которого «Канон медицины» составлял основу медицинской науки на Западе до XVII в., а на Востоке и позже. Из всех ближневосточных перипатетиков ибн-Сина наиболее приблизился к подлинному Аристотелю, отбросив многие неоплатоновские идеи и примыкая к материалистической тенденции философской системы Аристотеля. Ибн-Сина глубоко изучил все тонкости аристотелевской логики. Изучать логику он начал по книге «Иса-Гуджи» (арабский перевод «Введения в “Категории” Аристотеля» Порфирия) и при этом обнаружил незаурядные способности, приводя в смущение своего учителя Натили.

Специфику мышления в его отличии от чувственного познания единичных вещей ибн-Сина видит в том, что мышление есть познание общего. Общее, по учению ибн-Сины, существует в самих вещах материального мира, образующих сущность. Во всякой вещи, наряду с ее индивидуальными, частными акциденциями, пребывает ее общая сущность. Человеческое мышление лишь абстрагирует в своих формах, в своих понятиях то общее, которое находится в вещах, и затем относит это общее к соответствующим многим индивидуальным объектам. Вещи единичны, поскольку они воплощены в материи: вещи общи, поскольку они мыслятся разумом без материи, в которой они существуют.

Первоисточником общего ибн-Сина считает божественное мышление. Согласно его учению, универсалии существуют первоначально (ante rem) в божественном мышлении, затем — в единичных вещах материального мира (in re) и, наконец,— как общие понятия человеческого мышления (post rem).

В этом учении об универсалиях ибн-Сина в целом выступает как объективный идеалист. Материалистическая же тенденция в его теории познания сказывается в том, что он человеческое познание понимает как процесс развития и при этом подчеркивает роль чувственного опыта в познании. Он говорит, что для познания прежде всего нужны чувственные представления, которые обогащают, развивают и совершенствуют разум и которые являются необходимой предварительной ступенью для познания общего. Человеческое познание, по учению ибн-Сины, движется от чувственных образов к умопостигаемым истинам, т. е. к познанию общего.

Прогрессивным в теории познания ибн-Сины было признание роли чувственного опыта в познании и прав разума. Его философия обращена к познанию опыта. Он требует наблюдения явлений природы, накопления и обобщения фактических данных и разумного критического исследования. Провозглашая права опыта и разума, философия ибн-Сины наносила удар господствовавшей схоластике и подрывала религиозную догматику, обнаруживая ее логическую несостоятельность. Хотя философия ибн-Сины не была последовательной в этом отношении, тем не менее удары, наносимые ею схоластике, были весьма чувствительны.

Высокая оценка опытного знания и естественных наук у ибн-Сины сближает его с философией нового времени. Он делил философию на логику, физику и математику. Философия, по его определению, есть наука о всем существующем как таковом и о принципах всех частных наук. Через познание философии душа достигает наивысшего совершенства. Согласно ибн-Сине, бытие есть либо телесное, либо духовное, либо интеллектуальное. Телесное бытие изучает физика, духовное — метафизика, интеллектуальное — логика.

Логическое есть абстракция от материи, и логика имеет то сходство с математикой, что и та и другая имеют дело с абстракциями от материи.

Отличие логики от математики ибн-Сина видит в том, что те абстракции, с которыми оперирует математика, могут быть наглядно представленными и конструированными, тогда как логические абстракции существуют только в уме, как, например, тождество, единство и множественность, всеобщность и частность, сущность, случайность и т. д. Логика, по учению ибн-Сины, есть наука о формах мышления.

В своих логических учениях ибн-Сина тесно примыкает к Фараби.

И вопрос об универсалиях ибн-Сина решает так же, как Фараби. Ранее всего прообразы вещей существуют в уме бога, и тут еще нет множественности вещей; затем они вступают в множественность в качестве материальной формы вещей и, наконец, появляются в уме человека, поднимаясь до универсальности идеи.

Следуя Аристотелю, который различал первую субстанцию (единичное) и вторую субстанцию (всеобщее), ибн-Сина проводит различие между первичным и вторичным понятиями, или интенциями (intentio). Первичное понятие относится к самим вещам, а вторичное — к диспозиции нашей собственной мысли.

В мировоззрении ибн-Сины сказывается дуалистическое противопоставление телесного и духовного мира. Дуалистически понимается им и телесный мир, который, по его учению, состоит из двух разнородных начал — материи и формы, причем материя является принципом (причиной) множественности вещей и их индивидуального разнообразия, а форма — принципом их общности и единства. От материи в природе — единичное инди-

видуальное, множественное, случайное, изменяющееся, переходящее. От духовного начала, от разума, от бога в природе — общее (форма), единство, необходимость, закономерность. В противоположность Фараби ибн-Сина не выводит материю из бога. По его учению, бог есть абсолютное единство, из которого не может происходить никакая множественность. От бога в природе, согласно его учению,— лишь закономерность, лишь то, что является в природе всеобщим, универсальным. Признавая вечность материи, ибн-Сина вместе с тем ставит духовное выше материального, а душе приписывает среднее место между духовным и материальным. Тело не может быть причиной чего-либо. В качестве причины всегда действует духовное начало (разум). То, через посредство чего он действует, есть либо сила, либо форма, либо душа. Эти действующие причины образуют, по учению ибн-Сины, ряд восходящих ступеней: силы неорганической природы, энергия растений и животных, души людей и, наконец, мировая душа.

Система логики у ибн-Сины состоит из четырех разделов: учение о понятии, суждении, умозаключении и доказательстве. Что касается теории умозаключений, то он принимает только три фигуры аристотелевского категорического силлогизма.

Ученик ибн-Сины азербайджанский философ Бахманяр известен как автор сочинений «Предмет метафизики», «Иерархия сущего» и «Логика». «Предмет метафизики» и «Логика» обнаруживают хорошее знакомство с учением Аристотеля и в значительной своей части представляют собой простое изложение мыслей Стагирита, тогда как его «Иерархия сущего» есть изложение неоплатоновского учения об эманации. Общая направленность философии Бахманяра заключается в стремлении сблизить точки зрения перипатетизма и религии ислама. Центральная идея его философии — идея о неизменной иерархичности бытия: каждая вещь занимает определенное место на лестнице бытия. Бахманяр является типичным представителем схоластической логики. Все его доказательства построены на многочисленных дефинициях и дистинкциях. Сочиняя дефиниции и производя тонкие различения понятий, он строит свои доказательства бытия бога, нематериальности души и ее бессмертия. Главным инструментом его дедукций служит логический закон противоречия, который выступает в качестве высшего критерия истины.

Логический закон противоречия у Бахманяра дается в метафизическом и идеалистическом плане. Метафизичность его в том, что он не допускает возможности существования противоречий в самой действительности, отрицает реальное противоречие в самих вещах. Идеалистический характер этого закона состоит в том, что он мыслится не как закон отражения материального мира, а как закон чистого мышления, имеющий свое основание в духовном мире. Логический принцип противоречия, согласно формулировке Бахманяра, отвергает все то, что противоречит себе.

Прежде всего Бахманяр объявляет самопротиворечивым отрицание бога на том основании, что в самом понятии бога мыслится необходимо сущее, и потому тот, кто отрицает существование бога, утверждает, что не существует то, что необходимо существует. Таким образом, Бахманяр повторяет онтологическое доказательство бытия бога, принадлежащее Фараби.

В своем учении о дефиниции Бахманяр говорит, что в определяющей части дефиниции происходит соединение более простых понятий, чем понятие самой определяемой вещи. Самым сложным является понятие индивида, более простым — вида, еще более простым — рода. Понятие рода, в свою очередь, может быть сведено к самым общим понятиям — субстанции, качества, количества и т. п. Последние как самые общие являются простейшими понятиями и вместе с тем принципами всех понятий. Эти простейшие понятия (аристотелевские категории) сами не могут быть дефинируемы посредством других понятий, они могут лишь непосредственно постигаться мышлением.

В отличие от Аристотеля Бахманяр признает бытие всеобъемлющим понятием, стоящим над категориями. Ход его рассуждений таков.

Понятие бытия не родовое, а всеобъемлющее. Родовое понятие — такое, которое является общим, присущим нескольким видам и многим индивидам, отличающимся друг от друга определенными признаками. Если бы понятие бытия было родовым, то оно не было бы присуще видовым и индивидуальным признакам, так что вовсе не могло бы быть видовых и индивидуальных признаков, а если бы не существовали такие признаки, то не могли бы отличаться друг от друга ни виды, ни индивиды, следовательно, не могло бы быть ни видов, ни индивидов. Ведь если признаку не присуще понятие бытия, то как он может существовать? Таким образом, бытие не есть родовое понятие, но оно есть субстрат как субстанций, так и акциденций.

Понятие бытия присуще как общим признакам, так частным и индивидуальным.

Необходимо сущее есть само бытие, и потому если мы говорим о нем, что оно есть, то понятие предиката не говорит ничего, чего не заключалось бы уже в понятии субъекта. Но если говорят «человек есть», то здесь к понятию субъекта «человек» присоединяется через посредство предиката новое понятие «есть». Понятие «бытие» по отношению к понятию «человек» есть только его акциденция, тогда как для бога понятие бытия есть его сущность.

Логический закон тождества А. Бахманяром не упоминается, но его взгляды на единство и тождество проливают свет на его отношение к этому закону.

По учению А. Бахманяра, в котором он следует ибн-Сине, единство лежит одинаково в основе всех вещей. Мы не можем ни воспринимать, ни мыслить никакого предмета в качестве существующего, не представляя его себе определенным и ограниченным целым, т. е. чем-то единым, отличным от других вещей.

Что же такое единство вещи? Одно и то же понятие вещи реализуется более чем в одном предмете. Так, например, понятие «человек» реализуется во множестве людей — в них всех как бы материализуется одно и то же понятие — «человек». Таким образом, множество предметов (людей) имеет своим субстратом только одно понятие. Единство имеет приоритет перед множеством.

Всем индивидам присуще единое бытие. Индивиды отличаются друг от друга не своим бытием, а множеством различных признаков. Например, понятие «человек» едино для множества человеческих индивидов, но каждый из последних есть существующее для себя единое целое. Даже если бы были индивиды, вполне совпадающие друг с другом по своим физическим и духовным свойствам и вообще по всем своим особенностям самым точным образом, никто не счел бы их за одно лицо. Ведь если они и совпадают во всем, то все же они отличаются друг от друга особой материей, принадлежащей каждому из них в отдельности, а то, что лишено материи, отличается именно своим понятием от всего остального, т. е. оно должно представлять собой особый вид, который не делится на множество индивидов. К последней категории, по учению А. Бахманяра, развиваемому им в «Иерархии существ», относятся те духовные существа, которые стоят выше человеческих душ на лестнице бытия («деятельные разумы» и «небесные души»).

Напротив, бытие материальных вещей (телесных форм) имеет свое основание в материи и не может быть без нее, поэтому их существование пространственно-временное и индивидуальное.

«Деятельные разумы» и «небесные души», подобно платоновским идеям, имеют только видовые отличия, т. е. каждое из них образует особый вид, но у них нет множества индивидов, ибо множественность индивидов основана на материи. Индивиды отличаются друг от друга материей, а понятие у них единое, они отличаются также многообразием своих акциденций. Этот взгляд на единство бытия всех индивидуальных вещей Бахманяр разделяет с ибн-Синой.

Таким образом, все вещи тождественны по своему бытию. С другой стороны, истинность или действительность вещи состоит в том, что собственно присуще целому роду, виду и отдельному существу, посредством чего данный предмет отличается от всех других.

Таким образом, тождество вещей бывает всеобщее (по единому во всех вещах бытию), родовое, видовое и индивидуальное (тождество данной индивидуальной вещи, ограниченной определенными рамками пространства и времени).

Абсолютное единство и тождество во всех отношениях присуще только богу. Будучи абсолютно простым существом, он является единым в противоположность множеству телесных и бестелесных существ.

Единство имеет двоякий смысл: 1) единое в противоположность сложному, составному (множественному по своему составу) и 2) единое в нумерическом смысле, т. е. единственное.

У бога есть и то и другое единство. Из единства (абсолютной простоты) его сущности вытекает его единственность (нет второго такого), ибо, аргументирует Бахманяр, если принять более чем единое беспричинное сущее, то они отличались бы друг от друга чем-то индивидуальным. В таком случае каждое из них было бы чем-то сложным, а не абсолютно простым, а это прямо противоречит принятому положению.

В своем сочинении «Предмет метафизики» Бахманяр говорит, что предметом, который изучает метафизика, является сущее как таковое, т. е. все то, что может быть дано нашему мышлению в качестве его объекта, причем в метафизике объект мышления рассматривается не со стороны того самого общего, что есть во всем: нет ничего более общего, чем сущее. Ближайшими видами сущего являются категории: субстанция, количество, качество. От этих категорий сущего Бахманяр отличает его акциденции. Акциденциями сущего являются единое и многое, общее и частное, возможное и необходимое, потенциальное и актуальное.

Отличие акциденций от категорий Бахманяр усматривает в том, что категории сущего неизменны (согласно его метафизическому взгляду, субстанции вечны, количество не может переходить в качество, равно как невозможен обратный переход качества в количество), тогда как акциденции сущего изменяются. Категории суть самые обширные роды, из которых состоит сущее и на которые оно прежде всего делится. Что же касается акциденций, то они суть свойства, присущие сущему. Акциденция никогда не существует сама по себе, но всегда находится в чем-нибудь другом.

Сущее как таковое не есть ни род (родовое понятие), ни категория (высшее родовое понятие), поскольку и род и категория объемлют в своем понятии только объекты, находящиеся под этими понятиями; сущее же как таковое объемлет собой все объекты, оно — всеобщее и поэтому единое.

Бахманяр выступает против отождествления понятий «сущее» и «вещь», так как первое — всеобщее, а второе — частное, особенное. Всякая отдельная вещь (или предмет) обладает определенной сущностью, в силу которой она есть то, что она есть. Сущность каждой вещи неизменна. Эта определенная сущность вещи есть ее качество. Итак, каждая вещь имеет свое неизменное качество. Вещь может быть или реальной, объективно существующей, или только мыслимой, существующей лишь в уме, или даже просто воображаемой.

Таким образом, по Бахманяру, вещи бывают как объективные, так и субъективные.

Бахманяр говорит, что есть только одна наука о сущем — метафизика, подобно тому как существует только одна наука о законах мышления — ло-

гика. Специфика метафизики в том, что она изучает всеобщее сущее. Все прочие науки, кроме метафизики, имеют своим предметом изучение определенного ограниченного круга предметов. Напротив, у метафизики универсальный предмет, она изучает самое общее: сущее как таковое и отношения, существующие внутри него.

Метафизика имеет дело только с тем, что относится к единому сущему, которое лежит в основе множества и многообразия существующих вещей как их общий субстрат.

Понятию субстанции Бахманяр дает следующее определение: субстанция в собственном смысле есть то, что существует само по себе и не нуждается ни в чем другом для своего существования. Субстанция пребывает неизменной сама в себе. Она вечна. Невозможно, чтобы она когда-то не существовала. Субстанция обладает собственной сущностью. Она абсолютно не нуждается ни в чем другом, не находится ни в чем другом и не существует через посредство чего-либо другого. Она не имеет вовсе никакой связи с какой-либо материей.

Таким образом, субстанция в собственном смысле — метафизический абсолют, вечный, неизменный, не находящийся ни с чем в связи и ничем не обусловленный.

Однако наряду с абсолютной субстанцией, субстанцией в собственном смысле, Бахманяр принимает еще другое понятие субстанции. В мире возможно-сущего субстанцией (в относительном смысле) является вещь, в отличие от находящихся в ней и присущих ей акциденций. Все то, что относится к возможно-сущему, делится на два вида: самостоятельно существующие вещи и то, что не существует самостоятельно, а только в вещах как их свойство. Первый вид может быть назван субстанциями в относительном смысле, а второй — их акциденциями. Но в отношении к абсолютной субстанции все возможно-сущее является ее акциденцией. Материальные вещи являются субстанциями в одном отношении и акциденциями в другом. В строгом собственном смысле акциденция есть то, что никогда не существует само по себе, но всегда только в другом или у другого.

Так, Бахаманяр изощряется, проводя логические дистинкции, различая два значения понятий — субстанции и акциденции.

Наряду со Средней Азией (Узбекистаном и Таджикистаном) и Азербайджаном, в X—XI вв. в развитии философии на Ближнем Востоке принимает участие и Египет. Каир становится крупным научным центром. Здесь в начале XI в. развивает свою деятельность самый выдающийся математик и физик средневековья ибн-ал-Гаитам (ал-Газен). По его мнению, материал для истины дают ощущения, а форму свою истина получает от разума, философия для него есть основа всех наук. Истинной философией он признает учение Аристотеля, так как в нем наилучше показано, каким образом данные чувственного восприятия объединяются в единое целое с разумным знанием.

По учению ал-Газена, субстанция тела состоит из суммы существенных атрибутов, подобно тому как целое равно сумме своих частей и понятие равно сумме его признаков. Он учит, что восприятие есть сложный процесс, состоящий из следующих моментов: 1) ощущения, 2) сравнение их с другими ощущениями и представлениями памяти, являющимися результатом ранее имевшихся ощущений и 3) восприятия, в силу которых то, что воспринимается, признается в некотором смысле эквивалентным образам памяти. Сравнение и восприятие есть то, что добавляется к ощущениям рассудком, который порождает способность суждения. Таким образом, в восприятии всегда участвует активно умственная деятельность, но сам процесс восприятия протекает бессознательно или полусознательно и осознается лишь путем рефлексов.

Одновременно с перипатетизмом на Ближнем Востоке развивался суфизм. Получивший широкое распространение в мусульманском мире суфизм был мистическим учением, не признававшим ни чувственного, ни рационального познания. Множественность вещей, как они представляются в ощущениях и мышлении, суфизм считал обманчивой видимостью. Алогический характер суфизма ставит его вне истории логики.

Своеобразную философскую систему выработал в начале X в. ал-Ашари. Его философия постепенно завоевала себе признание мусульманских теологов и с XIII в. стала общепризнанной философией исламской ортодоксии. В борьбе против перипатетизма Ашари развивает родственное пифагореизму учение, согласно которому материальный мир состоит из непротяженных атомов, отделенных друг от друга пустотой. Так как атомы признаются всегда отделенными друг от друга пустотой, то отрицается всякое взаимодействие между ними. Пространство, время и движение мыслятся имеющими атомистическую структуру. Время рассматривается ал-Ашари состоящим из отдельных моментов (атомов времени), между которыми также нет связи: последующий момент не обусловливается предыдущим.

Такое «атомистическое» понимание материальной субстанции, времени, пространства и движения служит в системе Ашари основанием для отрицания причинной связи между явлениями. По учению Ашари, единственной причиной всего существующего и всего происходящего в мире является бог. Он каждое мгновение вновь творит мир как бы заново. Существование мира и его сохранение, по учению Ашари, есть постоянно повторяющийся акт воли бога. Эта доктрина, находящаяся на службе религии, имеет своей целью доказать возможность чуда и сверхъестественных явлений в природе и в жизни людей.

Ашари и его школа развивали учение, что материальный мир состоит из акциденций и их субстрата — субстанций. Субстанция и акциденция суть две категории, которыми ашариты намерены объяснить всю реальность. Остальные категории, по их учению, либо подходят под категорию акци-

денции (качества), либо подпадают под категорию отношения. Модификациям мысли объективно ничто не соответствует. Каждое мгновение бог, по учению ашаритов, творит новый мир с его субстанциями и акциденциями. Нет связи и между акциденциями. Если белая материя окрашивается в синий цвет, то это означает, что бог создал в данной субстанции синий цвет и уничтожил в ней белый цвет. Единственной истинной причиной того, что белая материя стала синей, являются воля бога и его акт творения, а не человек и его трудовая деятельность.

Таково учение ашаритов, в сущности совпадающее с учением окказионалистов в Западной Европе в XVII в.

Ашариты признавали реальными не только положительные качества, но и негативные (отсутствие какого-либо качества). Если какая-либо вещь имеет положительное качество в виде синего цвета, то тем самым она обладает и соответствующим рядом негативных качеств (она не красная, не белая и т. д.).

Универсалии, по учению ашаритов, реально не существуют, они не существуют и в единичных вещах, а лишь в мышлении человека и бога.

Свое учение об отсутствии объективной причинной связи между явлениями и об актах божественного творения как единственной причине всего происходящего ашариты поясняли классическим примером «пишущего человека». Бог создает в нем сначала желание и волю писать, затем способность писать, затем движение руки и, наконец, движение пера по бумаге. В этом ряде явлений все они, совершенно независимо одно от другого, создаются особыми актами божественного творения.

На возражение, что отрицание причинности и закономерной связи между явлениями делает невозможным познание и ведет к отрицанию науки, ашариты отвечали, что аллах, создающий мир, создает и познание его в душе человека и нам не следует претендовать на то, чтобы быть умнее бога.

Против перипатетизма и всей философии второй половины XI в. ополчился Газали (1059—1111) в своем сочинении «Ниспровержение философов». В основном его критика направлена против Фараби и ибн-Сины. В борьбе с перипатетиками Газали пользуется их же оружием — логикой Аристотеля. Основные положения логики Аристотеля он считает столь же незыблемыми, как аксиомы математики. Он опирается на логический закон противоречия, которому, как он заявляет, подчиняется сам бог. В своем опровержении философов Газали в сильной степени зависит от комментатора Аристотеля Иоанна Филопона. Различие между ними в том, что Филопон критиковал Аристотеля с христианской точки зрения, а Газали критикует перипатетиков за то, что их учения противоречат догматам религии ислама. Более всего он, как и Иоанн Филопон, нападает на учение Аристотеля о вечности мира, а затем на учение ибн-Сины о том, что бог знает только универсальное и поэтому не может быть божественного провидения относительно индивидуальных событий.

Подобно Ашари, Газали совершенно отвергает причинность в явлениях природы. Его аргументация очень напоминает ту критику понятия причинности, которая позже была дана Давидом Юмом. Газали рассуждает следующим образом. Мы видим, что одно определенное явление регулярно предшествует другому, но каким образом последнее вытекает из первого как его результат, остается для нас загадкой. О действии причины в явлениях природы мы ничего не знаем. Изменение само по себе непонятно. Для нашего мышления непонятно, что какая-либо вещь может стать иной вещью. Вещь или существует или не существует. Но даже божественное всемогущество не может сделать одну вещь другой. И, однако, это есть факт, что мы это делаем. Человек в своем собственном личном опыте видит, что его действия являются причиной, производящей тот или иной результат. По какому же праву человек переносит это на бога и утверждает, что в примере нет беспричинных событий?

Газали выступает как верующий мусульманин и критикует перипатетиков за то, что они считают абсурдом, чтобы бог мог вызвать мир к существованию из небытия. Он говорит, что активность бога не имеет границ, тогда как философы ограничивают ее лишь первым творением. Газали согласен с философами-перипатетиками, что цепь причин, точно так же как и цепь времен и пространств, не может идти в бесконечность и что должна быть первая причина. Этой причиной он считает волю бога. В конечном итоге Газали объявляет тщетной всякую попытку познать мир разумом и от этого скептицизма затем переходит к мистицизму, утверждая, что познать истину человек может лишь в состоянии мистического экстаза путем озарения его души богом.

После Газали на Ближнем Востоке из всей философской системы Аристотеля только его логика продолжает признаваться и изучаться. Но при этом логика Аристотеля была превращена в схоластическую дисциплину. Она была преобразована в чисто формальную логику, которая могла служить орудием для обоснования любых положений. При ее посредстве доказывали все, что угодно, и если противник вскрывал ошибочность доказательства, то на это делалось возражение, что тут только неудачная демонстрация, а не ошибочность самого доказываемого положения.

С XII в., когда на Ближнем Востоке перипатетическая философия увядает, усиливается поток всякого рода изложений аристотелевского «Органона». Логике Аристотеля уделяется значительное место в энциклопедиях, догматических системах, в изложении которых начинают с логики. Так, в XIII в. Абгари дал краткое суммарное изложение всей логики под заглавием «Иса-Гуджи». Как отмечает де Бер, в самом крупном мусульманском университете в Каире и до сих пор логику проходят по кратким изложениям ее, составленным еще в XIII и XIV вв.

Когда перипатетическая философия стала приходить в упадок на Ближнем Востоке, она получает дальнейшее развитие на арабском Востоке (в Испании и западной части Северной Африки). В XI в. туда проникают сочинения по натурфилософии и логике, а затем и произведения Фараби и ибн-Сины. Там так же, как и на Ближнем Востоке, занимались математикой, астрономией, естествознанием, медициной, историей и географией.

В XII в. в Испании ибн-Рошд (Аверроэс) (1126—1198), знаменитый философ, юрист и медик, завершает развитие арабоязычного перипатетизма. Преклонение ибн-Рошда перед авторитетом Аристотеля безгранично. Для него Аристотель есть самый великий мыслитель, обладающий наивысшим знанием, доступным человечеству. Надо лишь суметь понять его должным образом. Ибн-Рошд считает Аристотеля непогрешимым. Он говорит, что никакие новые открытия в науке не могут внести какие-либо существенные изменения в учение Аристотеля. Превзойти Аристотеля невозможно; в особенности ибн-Рошд превозносит его логику.

В противоположность Фараби и ибн-Сине, ибн-Рошд понимает мир как вечный и необходимый процесс, исключающий возможность его несуществования или иного существования. Он отвергает понимание материального мира как «возможного» бытия. По учению ибн-Рошда, материя и форма не существуют отдельно друг от друга, только в мысли можно их отделить друг от друга. Все существующее ибн-Рошд представляет как иерархию, в которой ряд ступеней завершается божеством, сущность которого — мышление, имеющее объектом самого себя.

Это божественное мышление порождает универсальное. Универсалии даны в мышлении. Мышление выявляет общее в частном. Универсальное проявляется в вещах, но как таковое оно существует только в разуме. Бог есть порядок мира, соединение всех противоположностей.

Три основные идеи философии ибн-Рошда выражали собой борьбу науки против религии: 1) вечность материального мира; 2) необходимая причинная связь всех явлений, вследствие чего не остается места для божественного провидения и чудес; 3) смертная природа всего индивидуального, в силу чего отвергается бессмертие человеческой души.

В своем учении о разуме ибн-Рошд фактически находится в противоречии с учением Аристотеля, хотя сам он полагает, что правильно истолковывал взгляд Аристотеля на этот вопрос. Ибн-Рошд выступает с учением, что не только активный, но и потенциальный разум не принадлежат индивидуальной человеческой душе. По его учению, разум един, он один и тот же во всех людях и все отдельные люди лишь постольку разумны и познают истину, поскольку они причастны к единому всеобщему разуму. Разум выше человеческой души, выше всего индивидуального, он есть вечная субстанция, индивидуальные же человеческие души суть места встречи активного и пассивного разума.

Понимание разума как всеобщего объективного единого во всем человеческом роде и привходящем извне в душу отдельного человека получило название «аверроизма», но это учение было еще раньше Аверроэса высказано у ибн-Баджи (Авемпаса).

Аверроэсом были написаны комментарии ко многим сочинениям Аристотеля, в том числе и к его сочинениям по логике (ни греческого, ни сирийского языка Аверроэс не знал, сочинения Аристотеля были известны ему лишь в арабском переводе). Кроме того, им было написано специальное сочинение о логике Аристотеля и сочинение «О возможном разуме». Из других его работ упомянем трактат «Опровержение опровержения», темой которого была критика книги Газали «Ниспровержение философов».

К «Введению» Порфирия ибн-Рошд относился отрицательно. Он очень высоко ценил логику Аристотеля, говоря, что без знания ее человек не может быть счастлив, и высказывал сожаление, что Сократ и Платон не знали ее. Значение логики ибн-Рошд видит в том, что она способствует переходу нашего познания от чувственных восприятий и представлений к чистой умопостигаемой истине. Но, по его мнению, лишь немногие возвышаются до познания чистой истины, массы же пребывают на уровне чувственного познания.

Ибн-Рошд считал абсолютную истину познаваемой, больше того, он полагал даже, что она вполне раскрыта в произведениях Аристотеля. С этой точки зрения, он пренебрежительно относился к мусульманской теологии, указывая, что приводимые ею доказательства не могут устоять против научной критики. Столь же несостоятельной он считал ту полутеологию, которую развивали Фараби и ибн-Сина, когда они, исходя из понятий возможного и необходимого бытия, доказывали бытие бога. Но, отвергая теологию, ибн-Рошд не отвергал религии. Он размежевывал сферы философии и религии, отводя философии область теории, а религии область практики. Он выступал с учением о двойственной истине и говорил, что истины философии и религии не противоречат друг другу именно потому, что они имеют в виду разное: религиозные предписания учат, как человек должен поступать, а философия научает постигать абсолютную истину. Это учение о двойственности истины стало впоследствии характерным для переходного периода от схоластической науки к науке нового времени.

Из последующих арабских ученых заслуживает здесь упоминания ибн-Халдун (род. в Тунисе в 1332 г.) Он критиковал злоупотребление дедукцией в схоластической науке средневековья. Ибн-Халдун отмечал, что логические дедуктивные выводы схоластической науки не соответствуют эмпирическим данным. Он подчеркивал, что реальный мир вещей познается единственно путем наблюдения. Взгляд, будто можно достигнуть истины простым применением правил логики, он характеризует как грубое заблуждение. Отвергая как пустую затею попытки достигнуть познания истины голой дедук-

цией, ибн-Халдун отстаивает положение, что задача науки состоит в том, чтобы размышлять об опытных данных.

В эпоху средневековья схоластическая философия и схоластическая логика имели распространение и у евреев. При помощи аристотелевской философии и логики обосновываются догматы еврейской религии так же, как и догматы христианской и мусульманской религии. Первым вступил на этот путь в первой половине X в. Саади.

Самым выдающимся еврейским аристотеликом был живший в XII в. Моисей Маймонид, бывший знатоком Аристотеля и находившийся под влиянием арабоязычного перипатетизма. Его главное сочинение «Путеводитель заблудившихся» заключает в себе учение, что наука одинаково бессильна доказать как вечность мира, так и сотворенность его. Маймонид признает несостоятельными как доказательства теологов о сотворенности мира, так и учение Аристотеля о вечности мира. Решение этого вопроса должно быть, по его учению, предоставлено вере, а не науке. Так, он пытается соединить философию Аристотеля с иудейской религией и поставить философию Аристотеля на служение религии путем удаления из нее всего того, что не согласуется с догматами иудейской религии.

Еврейским перипатетиком был также астроном Леви-бен-Герсон (в первой половине XIV в.). Он отстаивал учение Аристотеля о вечности мира.

Еврейские ученые сыграли большую роль в усвоении Западом арабоязычной философии. Они часто выступали в роли переводчиков с арабского языка на латинский.

Мусульманский мир вошел в соприкосновение с христианским в Испании и Южной Италии. В Италии арабоязычная наука была в большом почете при дворе императора Фридриха.

Научную литературу переводили с арабского и греческого на латинский язык в Болонье и Париже. Но еще интенсивнее развертывалась деятельность переводчиков в Испании, где славилась богатая библиотека (в основном из арабских книг) в Толедо. Там сотрудничали арабы, евреи и испанские христиане. В Толедо славился как переводчик Иоанн Испанский (первая половина XII в.). В числе первых переводов на латинский язык появились и сочинения по логике. Эти переводы часто были буквальными, претендуя на точность, но им недоставало изящества стиля.

В результате этих переводов западноевропейская философия впервые познакомилась в полном объеме с логикой Аристотеля, а также с его физикой и метафизикой. Сперва сочинения Аристотеля на латинский язык были переведены с арабского языка, а затем уже и непосредственно с греческого. Это обогатило западноевропейскую философию и логику того времени и способствовало ее дальнейшему развитию. Большое значение для развития западноевропейской философии имело и ознакомление с тем толкованием

Аристотеля, которое было дано ибн-Рошдом. Аверроизм вел к подрыву христианской религии.

В целом арабоязычную логику эпохи феодализма можно охарактеризовать следующим образом: 1) она стояла на уровне наук своего времени; авторы этих систем логики сами были во всеоружии научного знания и двигали это знание вперед; некоторые из них (например, ибн-Сина) были врачами, развивавшими медицинские науки; 2) арабоязычная логика средневековья оказала значительное влияние на западноевропейскую логику эпохи развитого феодализма, в частности на логику Фомы Аквинского; 3) арабоязычная логика средневековья и по настоящее время бытует в качестве логики исламского богословия.

Арабоязычная логика эпохи феодализма основывалась на законе противоречия в его метафизическом толковании, запрещавшем мыслить наличие противоречий в самих вещах и предметах действительности, и на связанном с ним законе исключенного третьего.

Глава VI

Логика в Западной Европе в эпоху раннего и развитого феодализма

Крушение Римской империи в V в. н. э. было вместе с тем крушением рабовладельческой общественно-экономической формации на Западе. На смену рабовладельческому строю пришел более прогрессивный по сравнению с ним феодальный общественный строй. Переход от рабовладельческой формации к феодальной на Западе сопровождался временным упадком экономики и культуры, упадком городов и господством натурального хозяйства в деревне. В это время над умами безраздельно господствует христианская религиозная идеология, вследствие чего устанавливается отрицательное отношение к античной светской культуре, которая признается неприемлемой для христиан. Но в дальнейшем постепенно и неуклонно совершается развитие феодальной экономики и культуры, хотя оно идет чрезвычайно медленными темпами и в целом экономика и культура в период раннего и развитого феодализма отличались застойным характером.

Первая стадия развития феодализма на Западе характеризовалась феодальной раздробленностью, вторая — образованием сословной монархии и последняя — установлением абсолютной монархии. Эти политические изменения были связаны с развитием денежно-товарного хозяйства и с ростом городов, что и привело к разложению феодального общества.

Зачатки капиталистического способа производства, начинающие развиваться в недрах феодального общества, наблюдаются спорадически уже в XIV—XV вв. в городах Средиземноморья, но лишь в XVI в. капиталистический способ производства начал интенсивно и всесторонне развиваться в Западной Европе.

В эпоху средневековья господствующий класс феодалов делился на светских и духовных, между которыми шла борьба за политическое господство (борьба императоров и пап за власть). Римско-католическая церковь была крупнейшим землевладельцем. Церковь в Западной Европе владела одной третью всей земли. В руках церкви сосредоточивались огромные богатства.

Идеология эпохи феодализма была религиозной, причем римско-католическая церковь, объединяя в то время всю Западную Европу, враждебно противостояла мусульманскому миру, против которого она организовала крестовые походы, а также вела борьбу против православной церкви, стремясь подчинить ее себе.

Исходной точкой в развитии философии и логики в Западной Европе было классическое наследие, оставленное древней Грецией и Римом.

В раннее средневековье для всех народов Западной Европы латинский язык был языком не только церкви, но и науки. Монополией на образование в период раннего феодализма обладало духовенство, и все образованные люди того времени принадлежали к католическому духовенству и обязаны были соблюдать обет безбрачия. Форма изложения всех наук, даже естественных, была пропитана религиозным духом и опиралась на священное писание. Тогдашняя логика носила ярко выраженный схоластический характер.

Под влиянием схоластической логики вошло в обыкновение вести научные диспуты в виде выдвигаемых тезисов и антитезисов и их обоснования в силлогической форме. В доказательствах исходили из авторитетов. «Мы — карлики, сидящие на плечах великанов»,— такого мнения о себе были ученые схоластики, считавшие необходимым опираться либо на священное писание, либо на отцов церкви, либо на древних философов, в особенности на Аристотеля. Темы схоластических диспутов часто были такие: сколько духов может поместиться на острие иголки, будут ли люди носить платья в будущей жизни, есть ли душа у женщины, и т. п.

Западноевропейская философия и логика эпохи раннего и развитого феодализма, подобно византийской, сирийской, грузинской, армянской и арабоязычной философии той же эпохи, была схоластической. Она также была служанкой теологии, имея своей целью обосновывать догмы религии, или по меньшей мере находилась в подчинении у теологии, относясь к религиозным догматам как к незыблемым истинам. Развитие западноевропейской схоластики прошло два этапа: 1) начальный период, характеризующийся соединением аристотелевской логики и неоплатоновской философии с учением католической церкви, и 2) период полного развития схоластики на основе знакомства с оригинальными трудами Аристотеля.

В начале развития схоластики большое влияние на западноевропейскую философию и логику имело «Введение» Порфирия. В первой главе своего «Введения» Порфирий говорит, что он ставит скромную задачу: дать сжатое изложение о роде, виде, различающем, собственном и привходящем признаках; при этом он воздерживается от постановки таких, более глубоких, вопросов, как существуют ли роды и виды самостоятельно или только в наших мыслях, телесны они или бестелесны, обладают ли отдельным бытием или существуют в единичных чувственных вещах.

За решение этих вопросов, которые Порфирий оставил без рассмотрения в своем «Введении», взялись западноевропейские схоластики. Одни из них примкнули к платоновскому взгляду, согласно которому универсалии (т. е. роды и виды) существуют самостоятельно, отдельно от единичных вещей и раньше их (universalia ante rem). В отличие от этих крайних реалистов, умеренные реалисты придерживались аристотелевского учения, согласно

которому универсалии хотя и существуют реально, но только в единичных вещах (universalia in re).

В противоположность реалистам номиналисты учили, что реально существуют только единичные вещи, роды же и виды суть лишь субъективные понятия (conseptus), посредством которых мы мыслим о многих сходных объектах, или же они сводятся к общим именам (nomina voces), которыми мы обозначаем сходные предметы. Точка зрения номинализма была выражена в формуле: «универсалии после вещей» (universalia post rem).

Во второй половине XI в. некоторые схоластики стали на номиналистическую точку зрения и утверждали, что логика как наука имеет дело с правильным употреблением слов и роды и виды суть лишь обозначения многих сходных единичных вещей одним именем. Самым выдающимся номиналистом этого времени был Росцеллин из Компьени (во Франции), которого обычно считают основоположником средневекового номинализма в Западной Европе.

Отрицая объективную реальность общих понятий, Росцеллин учил, что общие понятия суть только имена, которыми мы называем определенную совокупность сходных между собой единичных вещей. Он говорил, что общие понятия — просто «дуновения звуков» (flatus vocis). Таким образом, его точка зрения на универсалии является ультраноминализмом. У Росцеллина, как и у предшествовавших ему номиналистов, номинализм связан с сенсуализмом. Средневековый номинализм, как указал К. Маркс, был выражением материалистической тенденции и борьбе философских направлений в эпоху феодализма.

Против Росцеллина с защитой реализма выступил Вильом из Шампо, придерживавшийся аристотелевского взгляда, что каждое общее понятие реально существует в единичных вещах, им объемлемых.

На номинализм Росцеллина в XI в. обрушился также Ансельм Кентерберийский, который в духе крайнего реализма учил, что все вещи имеют свои вечные первообразы в божественном мышлении. Эти вечные божественные идеи, по учению Ансельма Кентерберийского, суть слова божьи, когда бог, размышляя, ведет внутренний разговор сам с собой. Подобно этому и человеческая мысль есть внутреннее слово, поскольку всякое мышление неразрывно связано с речью.

Ансельм выступал с требованием абсолютного подчинения авторитету церкви и высказывал в качестве основного положения своего учения мысль о том, что философия должна основываться на вере, а не вера на философском познании с его сомнениями, исканиями и размышлениями.

Об отношении между философией и религией Ансельм Кентерберийский рассуждал следующим образом. Вера имеет сама по себе незыблемую прочность, и она не нуждается в науке для подтверждения своего содержания. Верующий не может ставит под вопрос, истинно ли то, чему учит вера.

Он без каких-либо сомнений твердо держится учений религии, и знание у него вырастает из самой веры. Если он не может постигнуть оснований истинности учений религии, он просто преклоняет перед ней свою голову. Наука не стоит над верой, напротив, ее положения должны быть судимы и оцениваемы с точки зрения их согласия с религией. Должно через веру идти к знанию, а не через знание к вере. Если человек не в силах понять учений религии, то из этого не следует, что он должен отречься от веры. Именно в свете этих высказываний Ансельма надо понимать его слова: «Я верю, чтобы понимать» (credo, ut intellegam). Смысл этого: знание должно исходить из веры, последняя является основой науки. Таким образом, в этих словах Ансельма выражен основной принцип схоластики.

Ансельм как представитель реализма учит, что универсалии существуют независимо от единичных вещей. На этом основывается его «доказательство» бытия бога. Следуя Августину, Ансельм от существования относительных земных благ умозаключает к существованию абсолютного блага. Это абсолютное наивысше благо (summum bonum), по его учению, есть бог. Подобным же образом, рассуждает Ансельм, из существования относительно великого или высокого следует делать вывод о существовании абсолютно великого или абсолютно высокого — и это есть бог. Равным образом всё существующее предполагает существование абсолютного бытия — и это есть бог, который один только существует сам по себе (per se ipsum). Утверждая, что универсалии вечно существуют в мышлении бога и являются прообразами для всех сотворенных вещей, Ансельм в то же время непоследовательно сочетает этот крайний реализм понятий с некоторыми положениями логики Боэция — с принимаемым у Боэция учением Аристотеля, согласно которому единичные вещи суть первые субстанции, а роды и виды не являются субстанциями в полном смысле слова, но лишь «вторыми субстанциями». Вслед за Боэцием он идет дальше. В своем комментарии к «Категориям» Аристотеля Боэций писал, что в учении о категориях речь идет о родах вещей и не о вещах, но о словах, обозначающих роды вещей. Здесь у него уклон в сторону номинализма стоиков. И Ансельм вслед за Боэцием говорит, что диалектика имеет непосредственно дело со словами и их значениями. Поэтому, по его мнению, понятия, которыми оперирует логика, не имеют непосредственного отношения к самим вещам, вследствие этого, например, на вопрос: «Что такое грамматика?» — правильным, по мнению Ансельма, будет ответ: «Слово, обозначающее качество» (vox significans qualitatem).

Таким образом, в вопросе об универсалиях Ансельм эклектически примешивает к своему крайнему реализму заимствованные у Боэция отдельные номиналистические моменты.

Кроме приведенного выше космологического доказательства бытия бога, основанного на восхождении от частного к общему и от относительного к абсолютному, Ансельм развивает еще онтологическое доказательство бытия

бога, которое из самого понятия о боге выводит его реальное существование. На несостоятельность аргументации онтологического доказательства Ансельма указывал уже его современник, монах француз Гаунило. Выдвигая ряд справедливых возражений, вскрывающих слабость этой аргументации, Гаунило, в частности, говорит, что на том же основании пришлось бы от воображаемого совершеннейшего острова умозаключать к его реальному существованию. И в самом деле, если рассуждать так, как Ансельм, то из наличия в нашем сознании представления о совершеннейшем обществе (о высшей фазе коммунизма), о продолжительности жизни человека в 200 лет и т. п. вытекало бы, что все это уже имеет место где-либо.

Ученик Росцеллина и Вильома из Шампо Пьер Абеляр (1079—1142) выступил с критикой как крайнего реализма, так и крайнего номинализма. Он пытался занять среднюю позицию в решении вопроса об универсалиях, и его собственная концепция лежит между умеренным номинализмом и умеренным реализмом. Историки философии обычно характеризуют позицию Абеляра в вопросе об универсалиях как концептуализм, т. е. как учение, что универсалии суть понятия, существующие в уме человека. При этом, отмежевываясь от крайнего номинализма, Абеляр учил, что универсалии — не просто слова (voces) как таковые, но значения слов (sermones), которые относятся к целому классу предметов.

В вопросе об отношении между философией и верой Абеляр выступает как рационалист, противник Ансельма. В противоположность последнему Абеляр считает, что вера должна основываться на разуме. Эта рационалистическая тенденция, стремящаяся к предоставлению философской мысли возможно большей свободы, проявляется у Абеляра в выработанном им методе, который заключался в сопоставлении противоречивых взглядов — авторитетов на обсуждаемый вопрос. В своем сочинении «Sic et non» («Да и нет») и в других он приводит высказывания «за» и «против» (dicta pro et contra) любого тезиса, вскрывая противоречия между священным писанием, авторитетами церкви и философами. Такое сопоставление противоречивых взглядов на один и тот же предмет, по мнению Абеляра, должно было способствовать максимальному развитию способности исследовать истину и изощрению проницательности исследователя истины. Окончательное решение этих противоречий Абеляр предоставлял самому читателю. Хотя он и пытается сгладить противоречия между высказываниями авторитетов, представляя дело таким образом, будто эти противоречия мнимые, но само его указание на расхождения между авторитетами будило критическую мысль и подрывало веру в авторитеты.

Этот прием Абеляра получил широкое распространение и за пределами его школы и он стал применяться и в последующее время. Он стал господствовать как в исследованиях, так и в диспутах по философским, юридическим и теологическим вопросам.

Что касается логики, то Абеляр, как он сам об этом свидетельствовал, знал только два сочинения Аристотеля: «Категории» и «Об истолковании» (в латинском переводе). Ему были неизвестны «Аналитики», «Топика», «О софистических опровержениях», а также «Метафизика» Аристотеля.

Своеобразную позицию в вопросе об универсалиях, являющуюся попыткой сочетать взгляды Аристотеля и Боэция со взглядами Платона и Августина, занимал видный логик того времени Жильбер Порретанский, ученик Бернара Шартрского, автор комментариев на некоторые сочинения Боэция, а также автор книги «О шести принципах», в которой он развивает учение о шести последних категориях Аристотеля.

По учению Жильбера, с одной стороны, в боге, который есть первоформа, чистая форма без материи, существуют первообразы телесных вещей в качестве вечных бестелесных форм; с другой же стороны, он говорит, что универсалии отвлечены от групп реальных предметов. И, наконец, источником возникновения универсального является абстракция — абстрагирование от единичных вещей того, что у них является сходным. На основании имеющегося у единичных вещей сходства вещи эти объединяются мышлением в одно понятие.

Из других авторов XII в. упомянем Иоанна Солсберийского, ученика Жильбера. Интересно его сочинение «Металогикон» (Metalogicon), которое заключало в себе богатый материал о различных логических учениях того времени. В «Металогиконе» говорится о ценности и пользе логики и вместе с тем содержатся упреки в адрес современных ему «диалектиков» за злоупотребление условно-разделительными силлогизмами. Иоанн Солсберийский предостерегает от некритического усвоения мнений этих диалектиков. Каждый из них стремится высказать свой собственный особый взгляд на природу универсалий.

В «Металогиконе» Иоанн Солсберийский приводит восемь различных взглядов на универсалии, высказывавшихся в его время учеными схоластиками. Среди приводимых им различных решений вопроса об универсалиях фигурируют номинализм Росцеллина, сермонизм Абеляра, концептуализм, идущий от стоиков, согласно которому общие понятия находятся только в человеческом уме, далее взгляд, что общие понятия образуются на основе предшествующих им чувственных восприятий единичных вещей, затем взгляд, что общее понятие есть некий разум и что оно непосредственно постигается душой (simplex animi conceptio), точка зрения, что только разум или понятие заключает в себе универсальность, и, наконец, еще два по существу одинаковых взгляда, согласно которым универсалии (роды и виды) суть особые способы рассмотрения вещей или точки зрения на вещи.

Сам Иоанн Солсберийский не присоединяется полностью ни к одному из перечисленных им взглядов. Прантль считает его беспринципным эклектиком, Баумгартен и Штёкль держатся мнения, что он более всего примы-

кает к Жильберу и понимает универсалии как имманентные вещам, существенные качества или формы которых отделяются от вещей только в уме абстракцией. Иоанн Солсберийский отвергает понимание универсалий как самосущих идей, не зависимых от бога. В общем же он в решении вопроса об универсалиях держится скептической позиции, не решает его ни в ту, ни в другую сторону и даже об Аристотеле говорит, что тот сильнее в опровержении чужих взглядов, нежели в обосновании своих собственных учений. Он заявляет, что Аристотель отнюдь не свободен от ошибок. Иоанн Солсберийский говорит, что не следует уделять большое внимание вопросу об универсалиях и бесплодному спору схоластиков об их природе, лучше сосредоточить внимание на более важных вопросах, имеющих практическое значение.

Из произведений, появившихся в XII в. в Западной Европе, представляют интерес для истории логики сочинения Алана из Лилля, в которых он излагает систему католической религии «геометрическим методом» (more geometrico). Предвосхищая построение «Этики» Спинозы, он исходит из общих положений — из дефиниций, постулатов и аксиом. Учение о боге, мире и человеке Алан излагает исключительно математическим дедуктивным методом. Тот же самый математический дедуктивный метод он рекомендует для физики и этики.

И после Алана в схоластической науке продолжались попытки изложить все тогдашние науки (даже историю человечества) дедуктивным методом наподобие изложения системы геометрических теорем. Здесь научный метод не вырастает из самого предмета той или другой науки, не связан органически со спецификой данной науки, всем наукам насильственно навязывается единый дедуктивный метод, но эта логическая форма не соответствует содержанию. Наукообразная видимость, создаваемая математическим дедуктивным методом, скрывает недостаточный фактический материал, накопленный схоластической наукой.

Второй период в развитии западноевропейской методологии, именуемый обычно расцветом схоластики, относится к XIII в. К этому времени западноевропейская наука оплодотворилась достижениями арабской, еврейской и византийской наук, и этим путем Запад ознакомился со всеми логическими трактатами Аристотеля, вошедшими в его «Органон», и с остальными его сочинениями. С этого времени сочинения Аристотеля легли в основу философского образования в Западной Европе и появились многочисленные комментарии западноевропейских схоластиков на них. Сама теология преобразуется, усваивая учения аристотелевской философии. Конечно, при этом нужно иметь в виду, что аристотелевская философия и логика, в свою очередь, подверглись схоластической обработке в целях их приспособления к христианской теологии. В XIII в. в западноевропейской философии Аристотель побеждает Платона, но эта победа достается Аристотелю ценою новой интерпретации его философии.

Характерным явлением для духовной жизни XIII в. в Западной Европе было появление обширных систем теологии и схоластической философии, стремившихся охватить всю сумму знаний своего времени. Эти всеобъемлющие системы подводят итог всей схоластической науки, и потому сочинения, в которых они изложены, носят заглавие «Сумма» (в смысле: «все в целом», «обобщение всего»). Авторы этих сочинений («суммисты») были во всеоружии знаний своего времени, и в их сочинениях средневековая схоластика достигает кульминационного пункта развития, своего завершения, после чего начинается процесс разложения и упадка схоластики.

Центрами схоластической философии в XIII в. становятся университеты, среди которых в это время первое место занимает Парижский университет.

Основателем стандарта схоластического метода преподавания признается Александр Галесский, профессор Парижского университета. Он был первым схоластиком, который на основе аристотелевско-арабско-еврейской философской литературы составил «Сумму теологии», в которой всю эту философию поставил на службу теологии. Его «Сумма» представляет собой силлогистическое обоснование церковных догм. Александр Галесский не был первым «суммистом», так как уже и до него ряд авторов писали сочинения такого же содержания под заглавием «Сумма». Но он первый ввел в теологию всю философию Аристотеля для обоснования религиозной ортодоксии. Из арабских философов наибольшее внимание он уделяет ибн-Сине и в меньшей мере ибн-Рошду. Александр Галесский — реалист; по его учению, универсалии существуют раньше вещей, но не самостоятельно, а в уме бога, как прообразы, являющиеся причинами, производящими вещи и дающими им форму. Александр Галесский получил почетное прозвище «монарха теологии».

В XIII в. прославился своей обширнейшей ученостью Альберт Великий, философ, математик и врач. Он выделялся также знанием естественных наук. Ввиду такого широкого охвата научного знания он получил прозвище «универсальный ученый» (doctor universalis) и «magnus» (великий). В детстве он казался тупым мальчиком, позже в нем проявились блестящие способности, в старости он якобы впал в слабоумие. Об этом его биограф сообщает: «Альберт из осла стал философом и из философа стал ослом». За его приверженность к аристотелевской философии противники называли его «аристотелевской обезьяной».

Обладая обширнейшими знаниями, Альберт не был по-настоящему творческим умом. Он обнаруживает мало самостоятельности в своих взглядах. Его комментарии на сочинения Аристотеля представляют собой чаще всего простой пересказ текста этих сочинений.

Логику Альберт определяет как созерцательную мудрость (sapientia contemplativa), которая учит, как от известного доходить до познания неизвестного. Логику он делит на две части: учение о несвязанных (incomplexa) элементах, относительно которых возможен лишь вопрос об их сущности

(на что дает ответ дефиниция), и учение о взаимно связанных (complexa) мыслях, где идет речь о различных видах умозаключения.

Универсалии Альберт трактует в духе реализма. Ведь если бы универсалии не были имманентны вещам, говорит он, то не могли бы быть истинными те высказывания о реальных предметах, в которых говорится об их роде и виде. Это было бы невозможно, если бы в действительности роды и виды не существовали. По его учению, универсалии существуют как формы вещей. Формы же имеют троякое существование: до единичных вещей в божественном уме, в единичных вещах как единое во многом и после единичных вещей вследствие абстракции, которую совершает человеческое мышление.

Таким образом, в учении об универсалиях Альберт следует ал-Фараби и ибн-Сине. Сами по себе универсалии, по Альберту, суть вечные эманации (излучения) божественного ума, они не существуют вне божественного духа.

Вслед за ибн-Синой Альберт учит, что принцип индивидуализации лежит в материи, поскольку она является носителем или субстратом форм. Но различие материи не есть причина различия формы; наоборот, различие единичных вещей зависит От различия форм, а множественность единичных вещей обусловлена делением материи. Становясь на позицию Аристотеля, Альберт учит, что единичная вещь (hoc aliquid) есть первая субстанция, а общее — вторая субстанция.

Итак, Альберт выступает в основном как последователь философии Аристотеля в интерпретации, данной ей ибн-Синой, но отклоняется от последнего, поскольку арабские перипатетики мусульманизировали Аристотеля, а Альберт христианизирует его, подобно тому как Маймонид иудеизировал Аристотеля. Влиянием ибн-Сины на Альберта объясняется и его необычный для того времени взгляд на естественные науки, на роль наблюдения и эксперимента в естествознании.

Ученик Альберта Великого Фома Аквинский (1225—1274) привел философию Аристотеля в полное соответствие с учением римско-католической церкви, так сказать, окончательно охристианизировал Аристотеля и за это церковью был признан святым: был канонизирован папой Иоанном XXII в 1323 г.

Фома был чрезвычайно плодовитым писателем. Самыми крупными его сочинениями были две «Суммы»: одна из них ставит своей целью систематизацию и обоснование христианской теологии, а другая носит полемический характер и представляет собой апологию христианства против языческих, мусульманских и еретических учений. «Суммы» Фомы затмили все прежние схоластические «Суммы» как по объему охваченного ими материала, так и по выдержанности линии ортодоксии римско-католической религии. Кроме двух «Сумм», Фоме принадлежали обширные комментарии к сочинениям Аристотеля, изданные в пяти томах, и многие другие сочинения философского и богословского содержания. Специально к логике имеют

отношение его сочинения: «О принципе индивидуализации», «О природе рода», «О природе акциденции», «Об интеллекте и интеллигибельном», «О модальных суждениях», «О заблуждениях».

В сочинениях Фомы Аквинского дана квинтэссенция схоластики, в них сосредоточены в концентрированном виде все ухищрения схоластической логики для поддержания религиозного мировоззрения. Этим и объясняется возрождение философии Фомы Аквинского в эпоху империализма в Западной Европе и США, когда там восторжествовала реакция и в области идеологии.

В теории познания Фома исходит из различения истин разумных и сверхразумных. Последние выходят за пределы человеческого понимания. Тем не менее, по его учению, между истинами разума и сверхразумными истинами откровения не может быть противоречия, истины разума являются преддверием к истинам сверхразумным. Разум не в состояний доказать истинность учений религии, но он, по мнению Фомы, в силах опровергнуть все нападки против них, и в этом Фома видит главную задачу разума и главное назначение философии. Человеческий разум Фома считает ограниченным и склонным к заблуждениям, именно поэтому было необходимо, по его мнению, божественное откровение.

Примыкая в теории познания к Аристотелю, Фома выступает против крайнего реализма Платона. Он критикует платоновскую теорию анамнеза и отвергает учение о врожденности идей. В вопросе об универсалиях он занимает позицию аристотелевского умеренного реализма: общее неотделимо от единичных вещей, оно существует в них и только абстрагирующее мышление человека рассматривает общее вне единичного.

В конечном счете проблему универсалий Фома решает по ибн-Сине: универсалии существуют раньше единичных вещей в божественном мышлении, затем они существуют в самих вещах в качестве их сущности (quidditas), их субстанциальных форм, и, наконец,— после вещей как понятия человеческого мышления, которое образует их путем абстрагирования их сущности (auidditas) от их несущественных свойств. Таким образом, Фома, подобно ибн-Сине и Альберту Великому, говорят о трояком существовании универсалий.

Области философии и теологии Фома размежевывает следующим образом: философия имеет предметом своего изучения истины разума, а теология — истины сверхразумные. Превосходство теологии над философией Фома усматривает в том, что теология якобы черпает свои непреложные истины из обладающего абсолютной достоверностью света божественного откровения, тогда как философия свои истины черпает из тусклого света разума, приводящего часто к заблуждениям. Соответственно этому различению Фома составил две «Суммы» — теологическую и философскую. При этом он выступает против мистиков, считавших философию делом дьявола.

В теории познания Фомы эклектически переплетаются эмпирические и рационалистические моменты. С одной стороны, он учит, что человеческое познание начинается с воздействия предметов внешнего мира на органы чувств, все наше разумное знание исходит от чувственного опыта и на нем основывается. Разум сам по себе пуст, не заключает никаких идей, и все свое содержание он черпает из ощущений. Таким образом, разум зависит от чувственного опыта. С другой стороны, Фома считает чувственное и разумное познание различными по их существу, говорит о различии форм чувственного и интеллектуального познания и утверждает, что разум заключает в себе основные принципы познания. Самый процесс познания Фома понимает как уподобление познающего субъекта познаваемому им объекту. Познавательный акт, по его учению, имеет своим результатом «интенцию», т. е. «внутреннее слово», которое душа высказывает сама себе.

Деятельность разума, согласно учению Фомы, начинается с познания умопостигаемого в чувственных вещах, т. е. с познания сущности единичных вещей, и затем уже поднимается до познания чисто интеллигибельного мира.

Чувственное познание как пассивное, чисто рецептивное Фома противопоставляет разуму как активному познанию. И он говорит, что в результате чувственного познания образуются представления о предметах, а в результате разумного познания понятия о предметах и затем из понятий образуются суждения. Своеобразие интеллектуального познания Фома видит в том, что оно всегда идет от общего к частному, и потому интеллектуальное познание с самого начала своей деятельности обладает основными понятиями и самыми общими истоками. Фома проводит различие между разумом (intellectus) и рассудком (ratio). Сферой рассудка является дискурсивное мышление, именно умозаключения на основе принципов разума.

Что касается учений о понятии, суждении, умозаключении и доказательстве, то в этих вопросах Фома является последователем аристотелевской логики.

Вокруг учения Фомы развернулась ожесточенная борьба.

Многолетняя ожесточенная борьба между томистами и августинистами разгорелась в Парижском и Оксфордском университетах, бывших в то время ведущими центрами научной жизни Западной Европы. Против томизма вели борьбу также францисканцы. Томизм же был господствующим учением среди доминиканцев.

Победителем в борьбе вышел томизм, который уже в следующем столетии был признан официальной философией римско-католической церкви. В XVI в. папа Пий V объявил Фому пятым отцом церкви (первым отцом церкви признавался Августин).

В 1879 г. папа Лев XIII издал буллу о возрождении томизма, и с того времени в католических странах на кафедрах философии стала господствующей философия Фомы Аквинского и стали издаваться журналы для пропа-

ганды неотомизма. С наступлением эпохи империализма неотомизм становится идеологическим оружием в борьбе против марксизма и коммунизма и служит империалистической реакции, являясь пережитком феодализма в современном обществе.

Самым выдающимся представителем францисканской оппозиции против томизма был Иоанн Дунс Скот, автор комментариев на сочинения Аристотеля по логике, физике, метафизике и психологии; он был также автором ряда сочинений, в которых изложил свое собственное учение и подверг критике взгляды современных ему схоластиков, в особенности Фомы Аквинского. Сила его ума состояла в умении подмечать слабые стороны различных философов и в острой критике выдвигаемых ими положений.

Дунс Скот скептически относится к схоластическим доказательствам сотворения мира и бессмертия человеческой души. Он говорит о недоказуемости этих догматов религии доводами разума, однако он не оспаривает эти догматы как таковые. В этом он является предшественником Канта. С последним роднит Дунса Скота и то, что, признавая теоретический разум бессильным решать такие вопросы, как бытие бога, сотворенность мира и бессмертие человеческой души, он, как и Кант, признает примат нравственной воли. Существенное же отличие Дунса Скота от Канта заключается в том, что он признает авторитет церкви в решении этих вопросов и говорит о полной гармонии между философией и религией, являясь в данном отношении таким же схоластиком, как и Фома Аквинский. Признавая догматы религии священными и непререкаемыми, Дунс Скот не считает теологию подлинной наукой, поскольку ее аргументы не дают достоверного знания и не являются строго научными доказательствами. Логику же он признает подлинной наукой, такой же, как математика и физика.

Дунс Скот разделяет учение ибн-Сины, Альберта и Фомы о трояком существовании универсалий: раньше вещей в качестве форм в божественном духе, в единичных вещах в качестве их сущности (quidditas) и после вещей в качестве понятий человеческого мышления, образующего их посредством абстрагирования.

Возражая против номинализма, Дунс Скот говорит, что если бы общее реально не существовало, то все науки, поскольку они имеют своим предметом общее, растворились бы в логике и общее сводилось бы только к понятиям разума.

Самым общим из всех понятий, по Дунсу Скоту, является понятие «сущее», которое стоит над категориями, ибо и субстанция и акциденции равно существуют. Это «трансцендентное» понятие возвышается и над противоположностью бога и мира, так как и тому и другому присущ предикат бытия. Однако понятие «сущее» не есть наивысшее родовое понятие, ибо род предполагает принадлежность к одной и той же категории, между тем один род не может охватить и субстанцию и акциденции.

Таким образом, понятие «сущее» нельзя называть родовым понятием. Дунс Скот признает еще и другие трансцендентные понятия, возвышающиеся над различием категорий. Он их подразделяет на единственные (unical) и разделенные (disjunctivae). К первой группе он относит понятия: единое, благое, истинное; ко второй относит понятия: тождественное, различное, случайное, необходимое, актуальное, потенциальное. Равным образом противоположности: равное и неравное, подобное и неподобное — он относит к трансцендентным понятиям, поскольку они не относятся просто к категориям количества и качества.

Дунс Скот как истинный схоластик был охвачен страстью проводить тончайшие дистинкции понятий. Так, называя материю, поскольку она еще не детерминирована формой, первоматерией (prima materia), он подразделяет ее на три вида: первое — первая материя (primo-prima materia), являющаяся совершенная неопределенной, не имеющей в себе никаких различий, всеобщей основой всех конечных вещей, тождественной во всех вещах; второе — первая материя (secundo-prima materia), являющаяся субстратом порождения и повреждения (generatio et corruptio), и третье — первая материя (tertia prima materia), получающая форму извне. Мы не станем углубляться в эти тонкости схоластической философии.

Несмотря на весь схоластицизм философии Дунса Скота и его верность религиозной догматике, римско-католической церкви, в его философских сочинениях сильна материалистическая тенденция.

Об этом писали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Святом семействе»: «Материализм — *прирожденный* сын *Великобритании.* Уже ее схоластик *Дунс Скот* спрашивал себя: “*не способна ли материя мыслить?*” Чтобы сделать возможным такое чудо, он прибегал к всемогуществу божьему, т. е. он заставлял самое *теологию* проповедовать *материализм*»[1].

Из учеников и последователей Дунса Скота упомянем Антония Андрея (Andreae), получившего прозвище «сладчайшего доктора» (doctor dulcissimus), которому принадлежит формулировка логического закона тождества в форме: «Сущее есть сущее» (ens est ens).

Из философов XIII в. особое место в истории логики занимает Роджер Бэкон (1214—1294), противник схоластики и сторонник опытного знания и естественных наук, бывший в этом отношении предшественником своего однофамильца Франциска Бэкона Веруламского.

Роджер Бэкон говорил о жалком состоянии современной ему науки и причину этого усматривал в отсутствии надлежащего научного метода. Он требовал, чтобы от бесплодных схоластических мудрствований наука перешла к опытному исследованию явлений природы. Он критически относился к Аристотелю, находя, что часто самый простой опыт больше научает, чем

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 142.

аристотелевские силлогизмы. Выводимые путем силлогизмов заключения нуждаются, согласно учению Роджера Бэкона, в проверке путем опыта. Особенное значение он придавал практической пользе, приносимой науками. Он указывал, какую огромную роль играет наука в развитии техники и увеличении господства человека над природой: благодаря науке совершенствуется строительство домов и кораблей, развивается машиностроение, земледелие, скотоводство и т. д.

Роджер Бэкон мечтал о новых изобретениях: о создании летательных аппаратов, о повозках и кораблях, которые будут двигаться сами собой и скорость движения которых будет во много раз превосходить скорость тогдашних средств сообщения. Он высказывал мысли о создании телескопа и микроскопа. Идея технического прогресса является одной из главных в его философии. Сам он занимался оптикой и высказал новое для того времени положение, что свет для своего распространения нуждается во времени.

Роджер Бэкон изучал математику, механику, астрономию, оптику и химию не только по греческим, арабским и еврейским сочинениям, но и путем самостоятельных наблюдений и опытов. Высоко ценил он также языкознание и филологию. Метафизику он определял как науку о принципах всех наук. Логику вместе с грамматикой он считал частями философии. Математику он признавал фундаментом всего научного образования, подчеркивая при этом значение категории количества, поскольку, по его мнению, и определение качества, отношения, места и времени часто сводится к количеству. Он написал сочинение по математике в шести книгах. К физическим наукам он относил оптику, учение о тяжести тел, химию, агрикультуру (куда входит и зоотехника), медицину.

Роджер Бэкон в своей высокой оценке естественных и технических наук значительно опережал свое время, однако его мировоззрение не свободно еще от мистики, религиозных предрассудков и суеверий. Он отдает дань алхимии, астрологии, говорит о «жизненном эликсире», якобы продлевающем человеческую жизнь, и других подобных фантастических вещах.

Роджер Бэкон стремился к реформе науки путем создания правильного научного метода. Он признал два вида познания: путем доказательства и путем опыта (per argumentum et per experimentum). Но при всей значимости умозаключений, ведущих нас к новому знанию, они по мнению Бэкона, не в силах рассеять сомнений и дать вполне достоверное знание, если их результаты не найдут себе подтверждения в опыте (via experientiae). Ничто не может быть удовлетворительно познано без опыта. Но самое понятие «опыт» у Роджера Бэкона расплывчато. Наряду с чувственным опытом он признает и внутренний опыт, который он толкует в духе мистики как божественное озарение. В своем главном сочинении «Opus majus» он пишет, что опыт бывает двоякий (duplex est experientia). Один — через высшие чувства, и таким путем мы опытно познаем то, что есть на небе, при посредстве сделанных

для этого инструментов, и то, что здесь внизу, в чем мы удостоверяемся собственным зрением, а также мы знаем о местах, где мы не находимся, от других мудрых людей, которые знают это путем собственного опыта,— это есть опыт человеческий и философский. Однако этого недостаточно человеку, потому что это не дает вполне достоверного знания о телесных вещах вследствие трудности их познания и вовсе не касается духовных предметов. Поэтому разуму необходима еще иная помощь.

Итак, Роджер Бэкон говорит, что нельзя ограничиваться только чувственным опытом; необходимо дополнить его собственным и чужим внутренним опытом, в особенности внутренним опытом людей, озаренных «благодатью веры». Он говорит, что «божественные инспирации» необходимы не только для познания духовных предметов, но и для познания телесных вещей. Из этих двух путей познания истины, по мнению Роджера Бэкона, высшим является внутренний опыт, который имеет семь ступеней, завершающихся «экстатическим» познанием.

Так у Роджера Бэкона учение об опыте сочетается с мистикой.

Подобно тому как в XIII в. появились обобщающие работы в области философии — так называемые «Суммы», ставившие задачу дать систематизацию и синтез всего материала, относящегося к философским проблемам, так и специально по логике, в том же веке пишутся сочинения с целью дать обзор всего содержания этой науки.

Сюда относятся сочинения Шервуда, «Сумма» Ламберта и «Малая логическая сумма» (Summulae logicales) Петра Испанского. Эти сочинения по своему содержанию весьма сходны между собой. Из них самым полным и обстоятельным было сочинение Петра Испанского. Оно состояло из семи разделов: 1) о предложении, 2) об универсалиях, 3) о предикаментах, 4) о силлогизме, 5) о диалектических местах, 6) об ошибках, 7) о свойствах терминов. Первые шесть разделов в основном представляли собой изложение логики Аристотеля и Боэция. Эту часть логики называли «античной логикой» (logica antigua) в отличие от «старой логики» (vetus logica), под которой разумелась средневековая логика до половины XII в.; последующая логика называлась «современной логикой» (logica modernorum). Седьмой раздел в логике Петра Испанского и заключал в себе то новое, что было внесено в логику, начиная с середины XII в. Сюда входил вопрос о суппозициях (подстановках), под которыми понималась замена того, что лежит в объеме какого-либо понятия, самим этим понятием, как, например, суждение «Кай смертен» можно заменить суждением «человек смертен». Рассматривался вопрос, в каких случаях допустима суппозиция и в каких случаях она недопустима. Так, например, в отношении суждения «Сократ — плохой художник» недопустима суппозиция «Сократ — плохой человек». Далее сюда относились вопросы об относительных терминах, расширении и ограничении терминов (о расширении и сужении их значения), дистрибутивном их употреблении и др.

Многие из этих вопросов вошли в учебники формальной логики нового времени, составляя особую главу о терминах. «Малая сумма» Петра Испанского служила основным учебником логики в Западной Европе до XVI в. Благодаря этому сочинению вошли во всеобщее употребление мнемонические стихи, в которых были даны названия модусов категорического силлогизма (Barbara, Celarent, Darii, Ferio и т. д.). Отметим, что теофрастовские модусы (модусы четвертой фигуры) были здесь даны как дополнительные модусы первой фигуры и их названия были иными, чем принятые позже. Петр Испанский сам не был автором этих названий и этих стихов, так как раньше они уже встречались у Шервуда и Ламберта. Сама же идея обозначения модусов словами для облегчения их запоминания, по-видимому, принадлежит византийскому ученому XI в. Михаилу Псёллу.

Интересен спор, возникший между Прантлем, с одной стороны, Валентином Розе, Тюро (Thurot) и Стаппером, с другой, по вопросу, послужил ли «Синопсис» Псёлла образцом для Петра Испанского или же сочинение Петра Испанского было переработано в греческом переводе Георгия Схолария, жившего в XV в. Примыкая к мнению Прантля, мы высказываемся за приоритет Михаила Псёлла, в частности, ввиду того, что в греческом тексте в «Синопсисе» сделан лишь первый шаг в этом вопросе: даны слова для запоминания модусов, но еще не разрешена сложная задача выразить в названиях модусов способы редукций модусов второй и третьей фигур Аристотеля, а также и теофрастовских модусов к модусам первой фигуры.

Разумеется, задача, разрешаемая у Псёлла, Шервуда, Ламберта и Петра Испанского, является в сущности не исследованием логической проблемы, а чисто дидактическим вопросом о способе запоминания правильных модусов категорического силлогизма и правил редукции к модусам первой фигуры всех остальных модусов других фигур.

Что же было сделано по этой части Псёллом? Им было дано символическое обозначение общеутвердительных, общеотрицательных, частноутвердительных и частноотрицательных суждений буквами греческого алфавита, обозначающими гласные звуки, и затем были придуманы трехсложные слова, заключающие в себе соответствующие модусам гласные.

Этим ограничивается то, что было сделано Псёллом; что же касается Шервуда, Ламберта и Петра Испанского, то они идут значительно дальше, символически фиксируя результаты аристотелевской теории, обосновывающей значимость модусов второй и третьей фигур путем их сведения к модусам «совершенной» первой фигуры, и распространяя эти же аристотелевские способы доказательства и на теофрастовские модусы.

Для облегчения запоминания символических обозначений с помощью гласных суждений, различающихся по количеству и качеству, были взяты гласные слов «affirmo» или «ai» для утвердительных суждений и «nego» или «eo» для отрицательных. Подобным же образом для греческих обозначений

мнемоническим приемом могло служить указание на следующие слова: 1) греческое слово «все» (его первая гласная берется для символического обозначения общеутвердительных суждений, а вторая — для общеотрицательных); 2) греческое слово «некоторый» (его гласная служит для символического обозначения частноутвердительных суждений); 3) греческое слово «утверждение» (его первая гласная символизирует общеутвердительные, а последняя — частноутвердительные суждения); 4) греческое слово «частный» (его первая гласная обозначает частноутвердительные, а последняя — частноотрицательные суждения).

Все подобные указания могли облегчать запоминание.

Но, по нашему мнению, сама символика была почерпнута не из этих слов. Дело объясняется проще. Классификация суждений по количеству и качеству давала виды в следующем порядке: общеутвердительные, общеотрицательные, частноутвердительные и частноотрицательные. И для их символического обозначения взяты гласные в том порядке, в каком они даны в алфавите: в греческом и латинском алфавитах первая гласная (α; *a*) взята для обозначения общеутвердительных, а вторая гласная (ε; *e*) — для общеотрицательных суждений. Для обозначения частноутвердительных суждений взята третья гласная в алфавитном порядке (ι; *i*) и для частноотрицательных — четвертая гласная (о; *о*). При этом пропущены буквы, обозначающие те же звуки, но с иной долготой: пропускается «эта» (η) греческого алфавита и «йот» (j) латинского алфавита. Заметим, что наряду с данной концепцией происхождения мнемонических силлогистических стихов существует еще иная концепция М. Грабманна, отрицающая точку зрения Карла Прантля.

Своеобразная попытка преобразования логики была предпринята в XIII в. испанцем Раймундом Луллием. Он изобрел так называемое «великое искусство» (ars magna) или «универсальное искусство» (ars universalis). На это свое изобретение он смотрел как на данное ему божественное откровение. Он полагал, что возможно, не изучая самих явлений природы и не зная наук, дать ответы на любые научные вопросы при помощи открытого им «великого искусства». Предлагаемый им для этого метод заключается в чисто механическом комбинировании понятий. Он высказывал идею логической машины, которую в XIX в. возродил Джевонс. Изображенный им механизм состоит из семи кругов, которые вращаются вокруг одной точки, являющейся их общим центром. При вращении этих кругов любые произвольно взятые понятия, соединяясь между собой, образуют всевозможные комбинации. Это совершается легко, чисто механически и затем показывается смысл или бессмыслица полученных комбинаций. В этом Луллий видит всеобщее руководство для открытия всего, чтó о любом предмете можно исследовать, определять, различать и доказывать. Таким чисто механическим методом, по мнению Луллия, могут быть построены все науки, и этот метод якобы в

силах разрешить все научные проблемы. У Луллия было много последователей, уверовавших, что им найден универсальный ключ к решению всех научных вопросов.

До XVII в. включительно встречаются луллисты, считавшие истинной логикой (vera logica) «великое искусство» Луллия. В этом находили свое выражение неудовлетворенность схоластической логикой и искание новых путей к открытию истины, но это стремление выливалось в смутные, а порой и фантастические идеи.

С XIV в. начинается третий период схоластики — период разложения и упадка средневекового мировоззрения и схоластической философии.

Виднейшим схоластиком первой половины XIV в. был Уильям Оккам. Он был крупным политическим деятелем своего времени, вел борьбу на стороне императора против притязаний пап на господство над светской властью. Преследуемый папой за свои политические и философские взгляды, он бежал в Мюнхен к императору Людовику Баварскому, который вел в то время борьбу с папством. Передают, что при встрече с императором Людовиком Оккам сказал: «Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером». Таким образом, в развертывавшейся тогда борьбе светских и духовных феодалов Уильям Оккам как публицист и философ был выразителем идеологии светских феодалов.

Подобно тому как, согласно политическим убеждениям Оккама, власть папы и духовенства должна быть ограничена исключительно церковными делами, должны быть разграничены области веры и научного знания. Теология и философия, по Оккаму, не имеют между собой ничего общего, так как никакие догматы религии (в том числе и само бытие бога и его единство) не могут быть доказаны разумом. Но при этом он не только не нападал на догматы христианской религии, но, напротив, признавал их непререкаемыми истинами. Таким образом, он не затрагивал самой основы схоластики, но считал, что догматы религии суть истины совершенно особого порядка по сравнению с научными истинами. И поэтому его философия занимает, так сказать, безразличное, индифферентное отношение к религии, поскольку в ней свой особый круг вопросов по сравнению с теологией.

Уильям Оккам возрождает номинализм, признавая реальностью только единичные вещи и считая универсалии просто понятиями человеческого мышления.

Сила Оккама — в его критике схоластических логических приемов, плодивших без меры всякого рода «сущности» путем всевозможных тончайших дистинкций. Против этого Оккам выдвигает свое знаменитое положение: не следует без нужды умножать сущности (entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem). На этом положении он строит свое опровержение реализма.

Та новая форма, которую придал Оккам номинализму, носит название «терминизм», или «интенционализм». Его терминизм имеет родство с древ-

ним стоическим концептуализмом и предвосхищает логику Гоббса, в частности учение последнего об «исчислении понятий». Оккам отвергает реализм за гипостазирование абстракций, за превращение их в реальные сущности. Он говорит, что совершенно достаточно признавать реальное существование только единичных вещей (singularia) и что признание существования «универсальных вещей» (res universales) есть пустая затея. Из того, что мы познаем посредством общих понятий, отнюдь не следует, чтобы реально существовало общее как таковое. Универсалии выражают собой то сходное, что имеется в единичных вещах.

Наука есть наука об единичных вещах, причем в науке сами единичные вещи замещаются терминами. Что же такое термин? Термин состоит из слова и сигнификации, т. е. термины суть слова, которые являются знаками чего-либо. Оккам различает первичные термины, которые являются знаками самих единичных вещей, и вторичные знаки, которые являются знаками знаков. Универсалии суть не что иное, как знаки, обозначающие множество единичных вещей, сходных между собой. Абстракция, посредством которой образуются в нашем уме общие понятия, основывается на предшествовавших ей восприятиях сходных предметов или на порожденных ими образах памяти.

Автором ряда сочинений по логике был оккамист Жан Буридан. Ему приписывается так называемый мост ослов (pons asinorum), относящийся к искусству нахождения среднего термина силлогизма. Средний термин (medius terminus) рассматривается здесь как мост, связывающий два крайних термина. Это учение якобы имело целью научить и тупиц находить средний термин.

XIV и XV вв. в Западной Европе являются периодом поздней схоластики, временем разложения схоластической философии. После Оккама в философии и логике выступают эпигоны схоластики. Схоластика постепенно мельчает и вырождается. Идет борьба между следующими школами — томистами, скотистами, оккамистами и аверроистами. Появляются и попытки примирить взгляды борющихся школ. Так, Иоанн Герсон, стремясь примирить реализм и номинализм, выступает с учением, что следует различать реальное и идеальное бытие вещей. Он соглашается с терминистами (оккамистами), что общее существует только в разуме как идеальное бытие, но, с другой стороны, соглашается со скотистами, говоря, что это общее абстрагируется разумом от единичных вещей и существует реально в единичном. Таким образом, он учит, что общее существует в самой действительности и в разуме, но в том и другом оно существует в разной форме.

Из схоластических школ XIV—XV вв. наиболее жизненной была школа Оккама. Оккамист Жан Буридан приобрел известность своими сочинениями по логике и физике. Как математик и физик прославился Николай Орезмский, развивший идеи аналитической геометрии, изучивший закон паде-

ния тел. Им было высказано положение о суточном вращении земли. Наряду с естественнонаучными исследованиями в школе Оккама зарождается скептицизм, представителем которого является Николай Отрекурийский. Он выступил с критикой понятий субстанции и причинности, явившись, таким образом, предшественником Юма в этом вопросе. Он признает самодостоверность фактов сознания, но ставит под вопрос существование материальной и духовной субстанций. Причинность он сводит к эмпирически наблюдаемой постоянной последовательности двух явлений. Наивысшим принципом логики он признает закон противоречия.

Под знаком схоластики развивалась умственная жизнь Западной Европы на протяжении целого тысячелетия. Обобщая и резюмируя все сказанное выше, можно установить следующие основные характерные черты схоластической философии. Это прежде всего ее тесная связь с религией: схоластическая философия по преимуществу выступает как служанка богословия (ancilla theologiae) или по крайней мере как ее союзница, как младшая сестра, находящаяся под ее опекой. Лишь на заднем плане стоят попытки размежевания философии и теологии и признания за философией относительной самостоятельности. Такое положение философии обусловливалось тем, что очагами образования в средние века служили монастыри и различные философские школы были связаны с монашескими орденами: так, томизм был философией доминиканского ордена, реализм платоновского направления находил своих приверженцев среди августинского ордена.

Даже в XIV—XV вв. сохранялась эта связь различных философских направлений с монашескими орденами. Наряду с монастырями центрами, в которых развивалась схоластическая наука, были университеты, число которых в средние века в Западной Европе постоянно росло. Языком средневековой западноевропейской схоластической философии и науки был язык римско-католической церкви — латынь. Западноевропейская схоластика отличалась космополитическим характером: ее адептами были и французы, и англичане, и испанцы, и итальянцы, и немцы и другие народы Западной и Средней Европы.

В течение тысячелетия господства схоластики в Западной Европе в мировоззрении безраздельно царили идеализм и метафизика. Не приходится говорить о философском материализме в это время, можно говорить лишь о материалистической тенденции, проявлявшейся в номинализме. Неизбежным наслоением каждой философской системы в это время был более или менее густой туман мистики, обволакивающий ее. Наряду с идеализмом существенной чертой схоластической философии и науки была их метафизичность. Идея развития в них отсутствовала; идея о том, что все в мире находится в вечном движении и развитии, была совершенно чужда средневековому мировоззрению. Земля мыслилась пребывающей неподвижно в центре Вселенной. Господствовала геоцентрическая система Птоломея. Материаль-

ный мир мыслился ограниченным в пространстве и времени. Естествознание находилось в эмбриональном состоянии. Вместо систематического наблюдения и методического опыта, вместо накопления фактов и их обобщения занятия естествознанием за редкими исключениями сводились к изучению физики и других естественнонаучных трудов Аристотеля, Галена, ибн-Сины и к схоластическим умозрительным мудрствованиям о природе вещей.

Характерной чертой средневековой схоластической философии и науки была их догматичность, слабое развитие критической мысли. Признавали, что абсолютная истина не только познаваема, но уже полностью раскрыта и ее можно почерпнуть из священного писания отцов церкви и из трудов Аристотеля.

Центральной проблемой схоластической философии был логико-метафизический вопрос об универсалиях. Основной вопрос об отношении мышления к бытию в средние века выступал в форме спора об универсалиях. Господствующим направлением в философии был объективный идеализм. Вопрос об универсалиях находил многообразные решения, в основном сводившиеся к четырем точкам зрения: крайний реализм (платонизм), умеренный реализм (аристотелизм), концептуализм (Абеляр) и крайний номинализм (Росцеллин, Оккам). Все эти решения в своей основе были объективным идеализмом, одни последовательным идеализмом, другие — непоследовательным, иногда с уклоном в сторону материализма или субъективного идеализма.

В схоластической логике господствовал Аристотель, но это был не подлинный Аристотель, а перетолкованный в чисто идеалистическом духе. Из логики Аристотеля была исключена ее материалистическая сторона. Логика Аристотеля в схоластике была формализована.

Что касается того нового, что внесла западноевропейская схоластика в разработку вопросов логики помимо бесчисленных вариаций реализма и номинализма, то оно заключалось в двух добавлениях к античной логике: во-первых, в учении «о свойствах терминов» (суппозиции и др.) и, во-вторых, в мнемотехнической обработке аристотелевской силлогистики, в создании таких названий модусов категорического силлогизма, которые заключали в себе указания на правила сведéния к модусам первой фигуры модусов остальных фигур. И то и другое добавление нашло свое завершение в «Малой логической сумме» Петра Испанского, сочинение которого стало каноном для последующих столетий схоластической науки.

Однако эти добавления не были делом самого Петра Испанского. Он лишь обобщил и привел в систему то, что было сделано до него. Учение о свойствах терминов, их особенностях стало разрабатываться в Парижском университете, где начало этому положили Абеляр и грамматик Петр Элиас. Это учение о терминах разрабатывалось совместными усилиями логиков и

грамматиков и излагалось в многочисленных работах до Петра Испанского. Корни же этого учения восходят к Боэцию и стоикам, ставившим логику и грамматику в тесную связь между собой.

Другое добавление к античной логике, внесенное схоластикой,— мнемотехнические приемы для усвоения силлогистики — было до Петра Испанского разработано Вильгельмом Шервудом и Ламбертом, а первые шаги в этом направлении, по-видимому, восходят к Михаилу Псёллу. Но если у Псёлла только гласные в названиях модусов силлогизма имели символическое значение, то в западноевропейской логике и согласные также получили смысловую нагрузку.

Схоластическая логика ставила себе задачу вооружать искусством доказывать и опровергать, но не преследовала цели научить приемам открытия новых научных истин. Исключение составляло «великое искусство» комбинирования понятий, изобретенное Луллием, которое претендовало быть искусством открытия (ars inveniendi) новых истин. «Великое искусство» Луллия находило себе последователей даже за пределами эпохи схоластики. Им занимались Агриппа, Джордано Бруно и другие деятели эпохи Ренессанса. Оно оказало влияние и на Лейбница (на его идею «универсальной науки»), на развившуюся в новое время математическую логику и на изобретателей «логических машин».

Историческая заслуга схоластической логики заключалась в том сугубом внимании, которое она уделяла точности понятий, выяснению их содержания, значению терминов и их логических соотношений («суппозиций»). Но в разработке этих вопросов схоластическая логика впала в крайности, нагромоздив тончайшие неудобоприменимые различения понятий и терминов. Раздув до невероятных размеров формальные различения понятий, схоластика фактически придала формальным различиям реальный смысл.

Глава VII

Логика Европы в эпоху Ренессанса

В XV—XVI вв. в недрах феодального общества Западной Европы стал зарождаться капиталистический способ производства. Появляются мануфактуры, в которых кооперирование многих рабочих с одновременной дифференциацией труда создает условия для роста производительных сил.

В развитии народного хозяйства Западной Европы наступает мануфактурная стадия, ремесло перерастает в мануфактуру, зарождаются новые общественные классы — буржуазия и пролетариат.

Начальная стадия капитализма — эпоха первоначального накопления капитала, эта, по выражению К. Маркса, «утренняя заря капитализма» — была временем бесчеловечного ограбления масс. Начавшие происходить в это время сдвиги в экономике приводят к изменениям в политической и культурной жизни общества: постепенно начинает ликвидироваться старая феодальная раздробленность и происходит объединение стран Европы в национальные государства. Одновременно формируются буржуазные нации, развивается национальное самосознание, в связи с чем у народов Западной Европы появляется стремление создавать свою национальную культуру, освободиться от господства римско-католической церкви, которая сама была крупнейшим феодалом, эксплуатировавшим массы, и вместе с тем служила идеологическим оплотом господства феодализма вообще.

В борьбе против феодализма и римско-католической церкви нарождается и развивается буржуазная идеология. Период формирования буржуазного мировоззрения в Западной Европе получил название эпохи Возрождения (французы называют эту эпоху Ренессансом, а немцы — Реформацией). Развитие новых экономических, политических и культурных процессов раньше всего происходит в Италии, которая в то время находилась на главных торговых путях, связывавших Запад с Востоком, затем на первое место выступают Англия и Нидерланды, позднее на этот путь вступает Франция и еще позже Германия.

В отличие от относительной застойности в экономической и умственной жизни, характерной для средневековья, нарождающаяся новая историческая эпоха характеризуется кипучей деятельностью и предприимчивостью. Буржуазия, которая в то время была прогрессивным восходящим классом, выдвигает, по выражению Энгельса, из своей среды «титанов мысли», по-

рывающих со старыми традициями и установившимися авторитетами, с догматами и схоластикой.

Дух предприимчивости новой эпохи проявился в великих географических открытиях. В конце XV в. Васко да Гама открыл морской путь в Индию, а Христофор Колумб открыл Америку. В военном деле совершившийся в начале новой эпохи переворот был связан с изобретением пороха, пушки и ружья. Для развития науки и просвещения огромное значение имело изобретение в XV в. книгопечатания.

Новая историческая эпоха создает новую науку. Зарождается новое понимание задач науки, возникают новый взгляд на познание и новый идеал науки. В эпоху господства схоластики отсутствовал критический подход к научным проблемам, царил догматизм. Зависимость философии от религии ставила преграды свободному исследованию, сковывала научное мышление. Господствовала схоластическая наука со своими неизменными окостенелыми понятиями. Постепенно догматизм схоластической науки начинают расшатывать прогрессивные мыслители эпохи Возрождения. Но эта эпоха является переходной от феодализма к капитализму, и ее мировоззрение носит на себе печать этого переходного состояния. Переходный характер философии и науки сказывается в том, что старые и новые идеи часто переплетаются между собой у одного и того же мыслителя.

Новые плодотворные научные идеи пробиваются сквозь толщу схоластических и мистических взглядов. Типичным представителем такого причудливого соединения смелой новой научной мысли со схоластикой и мистикой является Николай Кузанский (1401—1464).

И по характеру поставленных им проблем и по способу их разрешения Николай Кузанский принадлежит еще к средневековой схоластике. Центральная проблема его философии — отношение бога к миру. В его философском мышлении догма еще не уступила полностью своего места научному исследованию, она еще стоит на первом месте. Основной принцип его теории познания — «знание незнания» (docta ignorantia). Николай Кузанский говорит, что понятие и слово приложимы только к зависимому и ограниченному бытию, они могут что-либо определять лишь в отношении к чему-либо другому (в его отличии от другого и в противоположении ему). Абсолютное непознаваемо. Бог не умопостигаем и не познаваем. Возникает как будто бы упрек Кузанскому в агностицизме.

Однако, поставив абсолютное по «ту сторону» всякого познания, Николай Кузанский затем приходит к мысли, что в конечном отражается бесконечное и что конечные вещи являются зеркалом бесконечного бытия, которое может быть познано через углубленное их познание. Он пользуется при этом следующим сравнением. Величины круга и многоугольника являются несравнимыми противоположностями, но, с другой стороны, многоугольник со все более увеличивающимся числом сторон служит средством для

познания величины круга, в который он вписан. И Николай Кузанский впервые приходит к определению: круг есть не что иное, как многоугольник с бесконечным числом сторон. В теорию познания у него впервые входит идея бесконечного приближения, которое всегда остается незавершенным, но все более и более достигает конечной цели познания.

Так возникает мысль, что человеческое познание идет к своей цели — к познанию абсолютной истины путем бесконечного процесса движения вперед. И в этой безграничности движения Николай Кузанский видит не слабость, а силу человеческого мышления. Именно в бесконечном поступательном движении вперед, в неисчерпаемости познания и заключается сила человеческого мышления. Наше познание идет от простых фактов к открытию причин и оснований (quia est) и от них к познанию сущности (quid est). Вместе с тем принцип «знания незнания» получает более глубокий смысл. Он теперь уже имеет не негативное, а позитивное содержание.

Николай Кузанский говорит, что движение мышления от познания причин к познанию сущности (motus mentis de «quia est» ad «quid est») является бесконечным процессом и потому он никогда не прекратится. Именно в нем и заключается неугасимая жизнь человеческой мысли. Она неугасаема, потому что истина достигается в бесконечном процессе развития знания. Но, с другой стороны (и в этом внутренняя противоречивость его философии), Николай Кузанский стоит на почве схоластики и признает, что в христианской догматике дана готовая законченная абсолютная истина и эта истина якобы дана человеку помимо всякой деятельности его мышления и научного исследования.

В связи с принципом «знание незнания» у Николая Кузанского стоит и его учение о «конъектурах» (догадках).

Конъектуры указывают на предположительный характер человеческого знания, означают относительность истин вследствие неисчерпаемости содержания предметов внешнего мира и изменчивости их. При этом ударение делается не на том, что абсолютная истина недостижима, а на том, что мы непрерывно к ней все более приближаемся. Человеческому разуму дано не обладание знанием, а способность приобретать знание.

На чувственное познание и мышление Николай Кузанский смотрит как на разнородные по своему происхождению и своей природе способности: чистый рассудок сам из себя развивает все свое содержание, и он не нуждается ни в чем постороннем для логического обоснования своих положений. Вся полнота знания уже содержится в первых чисто интеллектуальных принципах. Чувственное познание, по учению Николая Кузанского, мы понимаем лишь постольку, поскольку мы в нем открываем категории собственного мышления. Почему человек столь жадно стремится к измерению вещей? Потому что сам человеческий ум есть живая мера (viva mensura). В самом человеческом духе лежит фундамент, на котором строятся линия, число,

время. Человеческий интеллект есть, с одной стороны, отражение абсолютного, образ божества (dei imago), а с другой — он есть образец и прообраз всего эмпирического бытия. Человек есть микрокосм (parvus mundus).

Дискурсивное мышление, по учению Николая Кузанского, есть в своей основе упорядочение и классифицирование данных чувственного восприятия. Всякое знание эмпирического содержания затемнено материей, и потому все понятия, относящиеся к чувственному миру, суть скорее конъектуры, чем истины. Они не обладают достоверностью (sunt incertae). Таким образом, Николай Кузанский скатывается к агностицизму, к учению о непознаваемости материального мира. Учению о конъектурах он посвящает специальное сочинение («De conjecturis»).

Свой идеалистический взгляд на познание как на продукт чистого мышления Николай Кузанский пытается обосновать ссылкой на математику. Он говорит, что, создавая понятие круга, человеческий дух измышляет линию, все точки которой одинаково отстоят от одной общей центральной точки. Возникающий таким путем образ никогда не встречается в материальном мире, так как там не может быть т о ч н о г о равенства расстояний вследствие бесконечного многообразия линий в нем. «Круг в духе» есть образец и мера всех кругов, которые мы чертим. Логической необходимости точного понятия круга он противопоставляет случайность множества кругов в конкретном материальном мире.

Согласно Николаю Кузанскому, знание бесчисленного множества эмпирических кругов основано на единой чистой математической дефиниции круга. Мышление развивает те «абстрактные формы», которые оно находит в самом себе и таким образом создает математические науки. На этом пути достигается полная достоверность знания, тогда как на пути чувственного познания мы приходим только к конъектурам. Так истолковывает Николай Кузанский процесс познания.

Николай Кузанский — номиналист. Согласно его учению, наше познание оперирует именами, но имена вещей не произвольны: они возникают закономерно из самого нашего духа.

Развивая свое учение о познании, Николай Кузанский говорит о различии между чувственно воспринимаемыми и умопостигаемыми геометрическими фигурами. Всякий данный угол не дает истинного знания об углах вообще, потому что он является бóльшим или меньшим углом, и, следовательно, угол может быть и иным, отличным от данного угла. В каждом данном угле имеется и необходимо истинное, присущее всем углам, и случайное, присущее только ему одному. То, что отличает угол вообще от всех других геометрических фигур и делает его именно углом, имеется в каждом отдельном экземпляре этого рода, будь тот или иной угол бóльшим или меньшим. Разнообразных углов может быть бесчисленное множество. Когда отбрасываются все случайные различия величины углов, тогда раскрывается

рациональная основа всех отдельных углов. Так мы познаем сущность угла, круга или треугольника, что недоступно чувственному созерцанию, которое связано с единичным примером и с его произвольно взятой величиной. В этих своих рассуждениях Николай Кузанский подходит и к понятию «бесконечно малого».

Он говорит, что не следует останавливаться на конечной и делимой величинах, но следует идти дальше до неделимых моментов линии, времени и т. д. И подобно тому как мгновение есть субстанция времени, так покой есть субстанция движения. Когда точка изменяет свое место в пространстве, то это есть не что иное, как закономерная последовательность бесконечно многих различных положений покоя. Здесь Николай Кузанский предвосхищает мысли Декарта и Лейбница.

На первое место в научном познании он выдвигает категорию количества. Он говорит, что если исключить величину и множество, то ни одну вещь нельзя познать (magnitudine et multitudine sublota nulla res cognocitur).

Математическое мышление занимает первенствующее место в теории познания Николая Кузанского. Признавая логический закон противоречия основоположением для рассудочной деятельности, он считает, что в высшей умственной области для разума (intellectus) закон противоречия уже не имеет такого значения. И математическое мышление он относит к деятельности разума. Не дискурсивное рассудочное мышление, а «интеллектуальное созерцание» (visus intellectualis) в состоянии познать связь между кривой и прямой линиями, на основе чего решается проблема квадратуры и происходит вообще измерение кривых. В своем сочинении «О совершенстве математики» («De mathematica perfectione») Николай Кузанский говорит, что следует искать совершенства математики в применении к ней принципа «совпадения противоположностей» (coincidentia oppositorum).

Это совершенство математики главным образом состоит в приравнивании количества прямой и кривой.

Но эти два количества противоположны. Поэтому необходимо прибегнуть к интеллектуальному созерцанию, которое усматривает совпадение наименьшей хорды с наименьшей описанной ломаной. Вместо абстрактных понятий в математике, благодаря применению «интеллектуального созерцания», выступают очевидные конструкции, т. е. под математическими понятиями мыслятся закономерные образования, получаемые путем определенных правил. Например, «интеллектуальное созерцание» имеет своим объектом не какой-либо угол определенной величины, но «принцип углов» (principium angulorum), который охватывает все мыслимые углы, начиная с наибольшего и кончая наименьшим. В принципе угол мыслится как общее правило для всех вариаций углов. «Интеллектуальное созерцание» одновременно схватывает единство принципа и бесконечное разнообразие его проявлений.

В этих высказываниях Николая Кузанского имеется подход к диалектике, но, не справляясь с ней, скатывается на позиции пифагорейской мистики.

Николай Кузанский признавал четыре ступени познания: 1) чувственное восприятие, 2) рассудок, или дискурсивное мышление, разделяющее противоположности, 3) разум, ставящий противоположности в связь между собой и 4) мистическая интуиция, являющаяся непосредственным созерцанием совпадения противоположностей. Он подчеркивал роль чувственного опыта и математики в познании, указывая, что чувственный опыт является необходимым предварительным условием для развития высших ступеней познания.

Оценивая методологию Николая Кузанского в целом, можно сказать, что под мистической скорлупой в ней скрывалась живая творческая мысль. Отдельные высказанные им прогрессивные идеи получили развитие у последующих мыслителей.

Ученик Николая Кузанского и издатель его сочинений Кароль Бовилль, философ, математик и физик, в своих философских взглядах — настоящий схоластик, но в математике и естествознании он проникнут новыми идеями. Он был одним из тех сторонников эмпирического естествознания, которые подготовили новый взгляд на природу, возникший в эпоху Возрождения. Он стремился дополнить логику Аристотеля заимствованным у Николая Кузанского принципом «совпадения противоположностей». Он развил учение Николая Кузанского о микрокосме и макрокосме в том смысле, что человек (макрокосм) есть зеркало Вселенной. Человек, по его учению, есть сердце и душа Вселенной. У него еще средневековая антропоцентрическая точка зрения на мир: Вселенная (макрокосм) существует ради человека (микрокосма).

Учение Бовилля о познании исходит из аристотелевского положения, что наше познание является отражением объективного мира. Он говорит о невозможности для человеческого интеллекта почерпнуть из самого себя познание Вселенной: все свои знания о природе человек получает через посредство органов чувств. В мышлении нет ничего, чего раньше бы не было в чувственном восприятии. Мышление перерабатывает конкретный чувственный материал в абстрактные интеллектуальные образования.

Подобно Николаю Кузанскому образцом причудливого сочетания старых схоластических воззрений с новыми идеями может служить Томмазо Кампанелла (1568—1639). Будучи еще тесно связанным с традиционным средневековым церковным мировоззрением и схоластической метафизикой, Кампанелла выступает на стороне Галилея с защитой свободы научной мысли. Со схоластической метафизикой, мистикой и магией он пытается соединить материалистический взгляд на познание природы, которое, по его убеждению, должно основываться на наблюдении и опыте. У него имеются чуждые средневековью, развившиеся затем в буржуазной философии, субъек-

тивно-идеалистические моменты в теории познания. Так, Кампанелла говорит, что человек никогда не в состоянии вырваться из круга своей субъективной ограниченности, вследствие чего у каждого человека своя собственная философия.

Вещи внешнего мира, по мнению Кампанеллы, различным образом воздействуют на органы чувств отдельных людей. Он подчеркивает индивидуальные особенности людей. Нельзя односторонне видеть в людях только те общие черты и признаки, которые присущи всем людям как индивидам, принадлежащим к одному и тому же общему роду. Надо, указывает Кампанелла, учитывать и индивидуальное своеобразие, отличающее каждого человека от всех остальных. Во всяком человеческом познании он усматривает следующую антиномию.

Познавать — значит бесконечное многообразие единичных случаев объединять в одной формуле. Но как можно быть уверенным, что при этой необходимой умственной операции абстрагирования не отбрасываются существенные моменты отдельных случаев? Нам кажется, что при отвлечении от частных признаков мы восходим к более высокой общности, тогда как на самом деле по мере все большего обобщения мы только теряем из виду то, что характеризует отдельные единичные вещи.

Таким образом, Кампанелла подчеркивает значение познания конкретного многообразия единичных вещей и указывает на трудности, которые кроются в учении об обратном отношений между содержанием и объемом понятий. Но он не в состоянии дать правильное диалектическое решение данной проблемы.

Кампанелла держится еще грубого понимания индукции как простого накопления многих наблюдений. Подобно Галилею, он говорит, что философия заключена в книге природы, которая лежит открытой перед нашими глазами, но, в отличие от Галилея, который считал, что эта книга природы написана линиями, треугольниками и кругами, Кампанелла полагает, что ее язык — чувственные восприятия. В этом выражается сенсуалистическая точка зрения его теории познания. В его теории познания центр тяжести переносится с объективной стороны на субъект познания.

В духе номинализма Кампанелла все абстрактное мышление сводит к восприятию сходства между содержаниями чувственных данных. Одинаковые воздействия, которые испытывает субъект, получают одинаковые названия, и, таким образом, слова являются носителями общности. Однако Кампанелла проявляет непоследовательность, когда в то же время, в духе платоновского реализма, заявляет, что родовые понятия изначально даны в уме бога как прообразы вещей.

Таким образом, то общее, которое мы открываем в вещах при сравнении получаемых от них ощущений, в конечном счете Кампанелла сводит к идеям божественного разума. Так, в этом вопросе он примыкает к Фоме Аквин-

скому. Интуитивное и дискурсивное познания, по учению Кампанеллы, находятся в неразрывной связи между собой. Само чувственное восприятие он понимает не как чисто пассивный процесс: он указывает, что в каждом чувственном восприятии заключается логическая операция — акт суждения, хотя вследствие скорости, с которой совершается этот акт, он не доходит до нашего сознания.

Рецептивная сторона и акт суждения составляют два необходимых момента восприятия, которые нельзя отделить друг от друга.

Интересен взгляд Кампанеллы на математику. Он дает сенсуалистическое обоснование математических истин и считает большим преимуществом своего учения перед аристотелевским то, что ему якобы удалось дать математике чисто сенсуалистическое обоснование. Кампанелла говорит, что логика и математика не дают знания в собственном смысле этого слова, так как они не являются, подобно физике, познанием самой объективной действительности и ее причинных связей. Математика должна довольствоваться скромной ролью — быть «служанкой физики». Геометр отвлекается от частных и случайных свойств тел и рассматривает только их общую количественную определенность, но в этом — его слабость, а не сила. Содержание математики весьма односторонне, тогда как идеал знания заключается в исчерпывающем, всестороннем познании предмета.

Таким образом, математика как будто обесценивается. Но далее Кампанелла указывает, что геометрия имеет предметом своего изучения особый реально существующий объект. Хотя построения геометрии нигде в окружающем нас эмпирическом мире не осуществляются, будучи идеальными математическими построениями, однако геометрическим положениям соответствует некий вид бытия. А именно, все, что фактически существует, находится в каком-либо месте. Само по себе место является неподвижным и бестелесным. Наши умственные геометрические построения имеют своим субстратом чистое абсолютное пространство, и, таким образом, положения геометрии имеют реальную значимость, поскольку они относятся к этому бытию, которое является «базисом всякого существования» (spatium ciss basin ommis esse) и предшествует всем эмпирическим единичным вещам.

Истинность чистых математических построений основывается на том, что для них имеется реальный предмет — чистое абсолютное пространство. Истина есть то, что соответствует реальности. И если с этой точки зрения математические положения раньше обесценивались как не соответствующие эмпирическому миру вещей, то теперь их ценность восстанавливается, поскольку и для них находится реальный предмет в виде чистого абсолютного пространства. Пространство у Кампанеллы понимается как вечный неизменный математический мир. Таким образом, проблема объективной значимости математических истин сводится у него к вопросу о сущности пространства. Обоснованием истинности математики у Кампанеллы служит

концепция чистого абсолютного пространства, которое существует само по себе как условие существования вещей материального мира.

Такая концепция пространства являлась разрывом с аристотелевской натурфилософией, которая господствовала в схоластике. Аристотель и следовавшие ему средневековые схоластики понимали пространство как поверхность, объемлющую тело и отграничивающую его от других прилегающих к нему тел. Этого аристотелевского взгляда на пространство держался еще Кардано. В эпоху Возрождения совершается постепенно переход от аристотелевского понимания пространства к концепции античных атомистов, согласно которой существует само по себе абсолютное пространство. Этот взгляд встречается уже у Телезио, он понимает пространство как первичную реальность, которая при всех движениях единичных вещей пребывает неизменно тождественной и которая в отличие от вещей материального мира не имеет качественных различий, но является абсолютно однородной во всех своих частях.

Времени, как и пространству, приписывается объективное самостоятельное существование. Таким образом, в противоположность учению Аристотеля, развивается концепция чистого пространства и чистого времени, что влечет за собой коренное преобразование аристотелевской физики. Хотя это преобразование совершается в механическом и метафизическом духе, для тогдашнего состояния знаний это было прогрессивным явлением. Однако в эпоху Возрождения, в частности у Кампанеллы, самосущее пространство гипостазируется и превращается в некую духовную сущность. Вместе с тем учение о пространстве ставится в связь с учением о боге. По учению Кампанеллы, не бог находится в пространстве, а пространство находится в боге. Эта теория о пространстве была далее развита в XVII в. в Англии кембриджской школой платоников, и она оказала влияние еще и на Ньютона, также принимающего существование бестелесного пустого пространства, которое он считает особым органом (sensoriume) бога.

В XV и XVI вв. в области логики появляется, с одной стороны, чрезвычайно обширная литература отцветающей схоластической логики, с другой стороны — ее критика, которая с течением времени все более и более растет и усиливается. Но антисхоластическая литература в XV—XVI вв. ограничивается критикой схоластической логики, еще не выступая с новыми положительными идеями ее преобразования. Эта критика не вносит еще нового содержания в логику, она лишь колеблет ее старое здание. Гуманисты в это время остроумно высмеивают «варварскую» терминологию схоластической логики (такие термины, как quidditas, haecceitas и им подобные).

Одним из более ранних произведений критической литературы, направленной против схоластической логики, было сочинение Лоренцо Валлы «Диалектические споры», которое, впрочем, отличается не столько серьезностью критики, сколько горячим пылом, с которым автор нападает на со-

временную ему схоластическую логику. Автор хотел бы видеть в логике инструмент критики лженаучных учений и освобождения науки от них. Риторику, которая учит, как воздействовать на людей, он ставит выше сухой, бескровной диалектики. Все свое учение о доказательстве он заимствует у Квинтиллиана.

Столетие спустя Людовик Вивес в своем сочинении «Против псевдодиалектиков» производит суд над схоластической логикой с педагогической точки зрения. Он говорит, что «диалектика» (т. е. средневековая логика) дает лишь мнимые бесплодные знания. Вивес говорит, что логика лишь постольку имеет ценность, поскольку она ставит себе скромную задачу служить средством и подготовкой к познанию самой действительности. Он высмеивает тех, кто превращает ее в самоцель. Это все равно, говорит он, как если бы сапожник вместо того, чтобы шить обувь, все время занимался бы шлифовкой своих инструментов. Вивес призывает обратиться непосредственно к опыту, чтобы приобрести подлинное знание природы. До́лжно изучать действительность и не заниматься схоластическими тонкостями. Это не значит, что следует отбросить теорию, но понятия только там имеют истинную ценность, где они служат приобретению и развитию эмпирических знаний. Теория — необходимый момент в научном познании, но если она не основана на наблюдении, то не имеет никакой ценности.

Вивес критикует аристотелевское учение о категориях и говорит, что их число (десять) произвольно и принято Аристотелем под влиянием пифагорейцев. Главным недостатком логики Аристотеля Вивес считает то, что у нее нет предметного фундамента: она решает вопрос о критериях истины и лжи не на основе изучения отдельных частных наук. Та задача, которая поставлена в аристотелевской логике, может быть выполнена только совокупными усилиями всех отдельных наук.

Другой основной недостаток аристотелевской логики Вивес усматривает в том, что она дает «последние принципы», которые должны лежать в основе всякого знания, без всякого доказательства. Такие безусловные понятия и суждения предлагаются Аристотелем чисто догматически, без попытки их как-нибудь обосновать. Аристотель рассуждает следующим образом: так как должен быть какой-то конец доказательства, то поэтому должно принять некоторые аксиоматические основоположения, нужно просто верить в них. Но что может дать нам уверенность, что кажущаяся очевидность их не является чисто субъективной? Если мы имеем здесь дело с согласием всех мыслящих людей, со здоровым человеческим рассудком, то ведь повседневный опыт говорит об изменчивости и относительности этого мерила.

Каждое время обладает своими основоположениями, которые им признаются первыми и невыводимыми. Точно так же по этому вопросу существуют разногласия между индивидуумами. Таким образом, здесь мы имеем дело с изменчивой нормой и потому здание наук, построенное на таком фун-

даменте, непрочно. И если Аристотель для объяснения того, каким образом, мы приходим к последним принципам, ссылается на индукцию, то здесь явный круг в доказательстве. Ибо какая индукция может гарантировать всеобщность и необходимость своих выводов?

В эмпирическом исследовании единичных случаев мы имеем дело с бесконечным многообразием, и здесь нигде нет твердого результата. Мы получаем только кажущиеся и относительные общие положения. Развитие науки доказало ошибочность многих взглядов на мир и на элементы, которые в течение столетий считались незыблемой истиной.

Такова критика логики Аристотеля и догматизма схоластической науки, даваемая Вивесом.

В XVI в. Петр Рамус выступил с реформой логики, которая не имела и не могла иметь прочного успеха ввиду своего несколько поверхностного понимания задач логики, но которая в свое время пользовалась большим успехом, будучи выражением господствовавших тогда взглядов. Сам Рамус сообщает, что изучение диалогов Платона привело его к убеждению в несостоятельности и бесплодности схоластической науки и указало ему путь, на котором может быть достигнута истинная цель познания; эту цель он, как и Платон, видит в том, чтобы от чувственного познания подняться к созерцанию истинно сущего. В противоположность Вивесу он видит в истинной диалектике «царицу и богиню» всех наук, господствующую над ними. Но истинная диалектика, по Рамусу, это — не аристотелевская философия и логика.

Рамус говорит, что всякая наука, прежде чем она начнет строиться, должна иметь перед собой идеальный образец, к достижению которого она должна стремиться. Для физики таким образцом является сама природа, задача физики — верно отражать ее. Диалектика же до сих пор занималась произвольными измышлениями. Логика тоже должна обратиться к природе как руководительнице и учительнице. Между тем аристотелевская логика и силлогистика, господствовавшие до сих пор, мешали свободному развитию природных умственных сил человека, были оковами, насильственно наложенными на них и стеснявшими их деятельность. Должны ли мы и дальше терпеть это или следует сбросить эти оковы и освободить от них человеческий ум?

В естественном развитии человеческого духа, по учению Рамуса, первое место занимает язык: первые шаги умственного развития связаны с развитием речи. Рамус особо подчеркивает ценность математики. Она вносит свет и ясность в человеческое познание. Без знания математики люди, подобно слепым, блуждают в темноте.

Отвергая логику Аристотеля, Рамус хочет приблизить логику к естественной «врожденной человеческому духу» логике и ищет ее у Цицерона и Квинтиллиана, которых он высоко ценит. Следуя им, он объединяет логику с риторикой в одну науку и называет ее «искусством рассуждения».

Первая часть логики Рамуса заключает в себе учение о понятии и дефиниции, вторая часть — о суждении, умозаключении и методе. Первой части своей логики он дал название: «Об изображении». Он говорит, что прежде чем решать какой-либо вопрос, надо уяснить себе понятие о том предмете, о котором будет идти речь, и, исходя из этого, отыскать основание, на котором можно будет затем построить доказательство. Тут мы имеем дело с «изобретением», для каковой цели могут помочь риторические «общие места» (loci). Вторая же часть логики Рамуса учит, как построить доказательства для того или иного положения. В этом процессе построения доказательств Рамус различал три ступени: 1) сначала строится силлогизм, связующий основание с тезисом доказываемым или опровергаемым, и, таким образом, доказывается истинность или ложность тезиса; 2) затем строится научная система, представляющая собой цепь умозаключений, расположенных в надлежащем порядке, и, наконец, 3) все науки получают свое завершение в абсолютной идее (здесь Рамус следует Платону).

В XVI и XVII вв. рамизм имел значительный успех, и в университетах Западной Европы шли горячие споры между рамистами и антирамистами. В протестантской Германии появилось компромиссное направление — полурамизм. Полурамисты стремились сочетать логику Рамуса с логикой Меланхтона, т. е. они хотели примирить рамистскую логику с аристотелевской.

Из полурамистов можно упомянуть марбургского профессора Гокления, по имени которого назван один из видов полисиллогизма. Гоклений был автором ряда сочинений по логике. Им ж был составлен словарь «Философский лексикон, которым как ключом открываются врата философии» (1613).

Против схоластического Аристотеля в эпоху Возрождения выступают и аристотелики, считающие, что схоластика извратила подлинное учение Аристотеля. Так, Петр Помпонаций (1462—1524) противопоставляет томизму александризм, т. е. схоластическому извращению философии Аристотеля — то ее толкование, которое в древности было дано ей Александром Афродизийским. Разгорелась борьба между тремя направлениями в понимании аристотелевской философии — александризмом, аверроизмом и томизмом.

В этом споре главную роль играл вопрос о бессмертии человеческой души: томизм ошибочно приписывал Аристотелю учение о бессмертии человеческой души, александризм находил у Аристотеля признание смертности ее, а аверроизм, отвергая бессмертие индивидуальной души, учил о бессмертии единого безличного общечеловеческого разума и приписывал это учение Аристотелю. И томизму и аверроизму Помпонаций противопоставил материалистическое учение о человеческом мышлении, согласно которому мышление зависит от тела и прекращается с его смертью. Помпонаций учил, что познание начинается с чувственных восприятий вещей внешнего мира и на основе этого рассудок познает общее. Маскируя свои материалистически-атеистические воззрения, Помпонаций возрождает имевшееся уже в араб-

ской философии учение о «двоякой истине», согласно которому существуют две истины — философская и религиозная; что истинно в одной области, может быть ложно в другой.

В этом учении выражалось стремление размежевать область веры от области разума. Под флагом «двоякой истины» скрывалось стремление обеспечить философии известную самостоятельность и право на свободу мысли, прикрыть несогласие с догматами религии. Теория «двоякой истины» в этом смысле была направлена против господствовавшего в средние века учения о единстве веры и разума с подчинением научного знания религии. Однако под тем же флагом «двоякой истины» иногда скрывалось стремление примирить противоречия между философией и религией, прикрыть беспринципный эклектизм. Но для такой переходной эпохи, как Ренессанс, теория «двоякой истины» часто служила отражением внутренней раздвоенности человека переходного времени, который не был в состоянии вполне освободиться от груза старого мировоззрения и в сознании которого сосуществовали противоречивые элементы старого и нового мировоззрений.

Ученик Помпонация Дзабарелла в своем сочинении «О методах», оставаясь на почве аристотелевской логики и признавая силлогизм основным логическим инструментом, говорит о необходимости ввести в логику еще другой прием перехода от известного к неизвестному: разложение содержания понятий на многообразие его моментов и условий. По его мнению, задача логики заключается в соединении и взаимопроникновении этих двух методов познания. Аналитический прием приводит нас к условиям, которые необходимы и достаточны для объяснения явлений. А затем мы должны стремиться, наоборот, вывести данное явление из его условий. В этом заключается проверка и оправдание ранее проделанного анализа. Таким образом, то, что с точки зрения анализа является целью и концом, в действительности служит началом теоретического рассмотрения и доказательства.

В этом различении двух методов — композитивного (демонстративного) и резолютивного — у Дзабареллы речь идет о противоположности дедукции и индукции, и его заслуга заключается в том, что он устанавливает взаимосвязь между ними. Он указывает, что индукцию не следует мыслить как случайное накопление любых единичных фактов, необходимо еще дать ей оправдание. Это обоснование совершается путем мысленного анализа. При этом Дзабарелла проводит различие между резолютивным методом эмпирических наук и аналитическим приемом, который применяется в математике, поскольку в ней первичное и выводное знание, принцип и его следствия обладают одинаковой степенью достоверности.

В области математики элементы по своему логическому характеру равноценны, они взаимно обусловливают друг друга, и потому можно идти синтетически от предпосылок к их следствиям или, наоборот, аналитически — к принципам. В естествознании же применяется подлинно резолютивный

метод: от фактов мы идем к открытию скрытой причины, здесь всегда мы сначала должны найти принципы, чтобы затем быть в состоянии из них объяснять явления природы и их действия. В естествознании резолютивный метод играет служебную роль по отношению к демонстративному, его целью является «открытие» (inventio), а не «научное знание» (scientia). Здесь полного знания мы достигаем, когда, после того как от фактов мы дошли до оснований, мы снова возвращаемся к фактам, выводя их дедуктивно из найденных принципов. Таким образом, наша мысль как бы описывает круг. Дзабарелла проводит различие между популярным наблюдением и научным опытом и в этом предваряет Галилея.

«Популярной индукции» через простое перечисление, которое не может дать достоверного вывода, поскольку не исчерпаны все случаи, Дзабарелла противопоставляет «доказывающую индукцию», в которой мы на особых отдельных примерах усматриваем всеобщий закон существенной взаимной связи явлений и затем открытый таким путем закон применяем для объяснения отдельных явлений.

Все это характеризует и учение Галилея о научном методе, но существенное различие между Дзабареллой и Галилеем заключается в том, что Галилей указывает на роль, которую играет математика в доказывающей индукции, чего нет у Дзабареллы. Примеры, которые приводит Дзабарелла, развивая свое учение о доказывающей индукции, не относятся к точным наукам, они заимствованы из натурфилософии Аристотеля и его метафизики. Но все же Дзабарелла уже становится на путь преобразования аристотелевского понятия об опыте, и у него уже мы встречаем понятие научного опыта.

Свое учение о резолютивном методе Дзабарелла развил в специальной монографии «О возвращении назад» (De regressu). Здесь Дзабарелла указывает на роль гипотезы при изучении явлений природы. Он говорит, что приходится на время принимать гипотетически ту или иную причину, чтобы подвергнуть ее анализу и проверке. Путем исследования предполагаемой причины мы приходим к открытию истинной причины. Дзабарелла отмечает роль анализа в установлении причин явлений: путем анализа отделяются существенные признаки от несущественных, сложный комплекс причин разлагается на ряд отдельных компонентов с тем, чтобы выяснить дедуктивным путем следствия, вытекающие из них.

Дзабарелла дает новое решение вопроса о наивысших принципах знания, которые Аристотель считал недоказуемыми и нуждающимися в доказательстве первичными истинами. Эти первые основные знания Дзабарелла рассматривает как гипотетические положения, которые находят свое доказательство в явлениях и фактах, объясняемых ими.

Отметим в заключение, что Дзабарелла выступал против смешения логики и онтологии. Он требовал строгого разграничения предметов логики и

физики и метафизики, указывая, что предметом логики является изучение мышления, а не объективно существующих вещей.

Таким образом, в эпоху Ренессанса ряд ученых выступают с критикой основ аристотелевской логики. Эта критика выходит за рамки критики схоластической логики. Она затрагивает основы логики самого Аристотеля.

В эпоху Ренессанса нападки на аристотелевскую логику делались и с идеалистических позиций. Так, Франческо Пико де Мирандола нападает на материалистические сенсуалистические элементы аристотелевского учения о познании. Пико утверждает, что показания чувственного восприятия недостоверны. Он говорит, что нет никакого критерия, при помощи которого можно было бы сделать выбор между противоречивыми показаниями различных ощущений. Показания ощущений изменчивы, так как они зависят не только от воспринимаемого объекта, но и от изменяющихся состояний самого субъекта. Разумеется, в критике, даваемой Пико, не было ничего нового по сравнению с тем, что было сказано уже в древности о недостоверности данных чувственного восприятия, но его критика характерна для того времени, поскольку она входила в общий поток, направленный против аристотелизма с целью поколебать его.

Поход против Аристотеля объединяет в эпоху Возрождения представителей самых различных направлений. Скептик Монтень называет Аристотеля царем догматиков и схоластиков и оценивает все его учения как несостоятельные. Петр Рамус защищает тезис: «Все, что сказано Аристотелем, ложно». Он не находит в логике Аристотеля ничего, заслуживающего внимания. Телезио говорит, что аристотелевская философия — лишь прикрытие незнания мудреными терминами и главный порок аристотелевского метода заключался в том, что он вместо точного наблюдения явлений природы хотел «командовать опытом», навязывая свои предвзятые положения.

Резкую критику схоластической логики и схоластической науки вообще дают гуманисты. Эразм Роттердамский зло высмеивал в своем сочинении «Похвала глупости» схоластиков, которые, по его мнению, мнят себя всезнающими и ведут пустые и бессмысленные речи об идеях, всеобщностях, формах, первичной материи, сущностях и других подобных «тонких предметах». Схоластическую науку бичует и другое выдающееся произведение гуманистической литературы этого периода: «Письма темных людей», где дается остроумная пародия на схоластические диспуты с их тончайшими дистинкциями, нагромождением искусственных дефиниций, паутиной всевозможных словесных ухищрений, с игрой понятиями и злоупотреблением силлогистическими выводами.

Борьба против схоластизированного Аристотеля стала лозунгом эпохи Возрождения. Однако в таком виде Аристотель по-прежнему продолжает господствовать в идеологии римско-католической церкви, он получает также признание и в народившейся в это время протестантской церкви.

Аристотелевско-схоластическая философия со времени Реформации в Германии возрождается как «служанка теологии» в том виде, какой ей был дан Филиппом Меланхтоном (1497—1560). Поэтому она получает название «филипповой философии» (philosophia Philippica). Схоластическая философия и логика господствовали в протестантских школах до появления философских систем Декарта и Лейбница. Они имели многих представителей, которые видели в аристотелевской философии и логике наивысшее достижение человеческого ума и усердно занимались изучением и комментированием сочинений Аристотеля, попутно ведя полемику с противниками аристотелизма.

Сам Лютер вначале враждебно относился к схоластической философии и к Аристотелю, которого он называл «оплотом папизма». Лютер говорил о необходимости с корнем вырвать схоластическую философию и логику. Но, лишь только лютеранство восторжествовало в Германии, само лютеранское учение превращается в мертвую догматику и ищет себе опоры в схоластике, лишь несколько видоизменяя ее в целях приспособления к протестантской религии. Создание протестантской схоластики было делом Меланхтона. Заявляя, что лютеранство никак не может обойтись без Аристотеля, Меланхтон принялся за обработку аристотелизма с целью приспособления его к лютеранскому вероучению.

Последователи Меланхтона называли себя «чистыми аристотеликами», претендуя на возврат к подлинному Аристотелю. На деле же этот так называемый чистый аристотелизм был приспособлением аристотелевских учений к протестантскому вероучению, причем Меланхтон к аристотелевским положениям эклектически присоединил отдельные элементы платоновской, стоической и еврейской философии.

В целом вся эта философия, идущая от Меланхтона, мало чем по существу отличалась от старого схоластицизма. Протестантская церковь помогла построить систему своих догматов без философских понятий, и Меланхтон указывал, что из всех философов один только Аристотель вполне подходит для этой цели.

Лютер изменил свое прежнее отношение к аристотелевской философии и рекомендовал изучать в школах логику и другие сочинения Аристотеля, но только без схоластических добавлений. Сам Меланхтон составил школьные учебники по философским дисциплинам, которые в течение продолжительного времени употреблялись в школах Германии и выдержали много изданий. В 1520 г. вышло первое издание учебника логики Меланхтона. Система логики построена здесь следующим образом: сначала по «Введению» Порфирия излагается учение о пяти предикабилиях, за ними следует учение Аристотеля о 10 категориях (предикаментах); во второй книге излагается учение о суждении (предложении) по сочинению Аристотеля «Об истолковании»; в третьей книге дается учение о доказательстве по «Аналитикам»

Аристотеля; наконец, в четвертой книге излагается «Топика) Аристотеля. Главное внимание уделено вопросам об определении, логическом делении и доказательстве. Источниками и средствами познания Меланхтон считает: 1) чувственный опыт, 2) принципы разума, 3) логические выводы и 4) божественное откровение, данное в священном писании; тезисы последнего он считает наивысшим критерием истины.

В понимании задач логики Меланхтон расходится с теми, кто считал ее философской наукой. Он относит логику к педагогическим дисциплинам. По его мнению, логика не может быть орудием научного исследования, средством открытия новых истин, равным образом не является задачей логики обоснование положений науки или учений религии. Признавая божественное откровение абсолютной истиной, Меланхтон считает, что догматы религии не нуждаются в доказательствах разума: они стоят на своих собственных ногах, обладая сами по себе абсолютной достоверностью.

Задача логики, по Меланхтону, заключается в том, чтобы учить, каким образом материалу наук (и прежде всего теологии) придать форму, наиболее пригодную для обучения учащихся. Логика, согласно Меланхтону, предлагает способы для расположения учебного материала в стройной последовательности и систематичности, с показом зависимости одних положений от других, из которых первые вытекают, с точными определениями и правильными логическими делениями и т. д. Таким образом, для учащегося ценность изучения логики заключается в той помощи, которую оно оказывает при усвоении учебных предметов, научая, как дóлжно давать определения, производить логические деления, как оперировать с суждениями и строить доказательства. В таком понимании логика становится основой дидактики.

Из прежних логиков Меланхтон наиболее высоко ценил гуманиста XV в. Рудольфа Агриколу. О его логико-риторическом сочинении «О диалектическом изобретении» («De inventione dialectica») Меланхтон писал, что из новейших сочинений по диалектике нет ни одного, которое было бы лучше и обстоятельнее книги Рудольфа. Агрикола в своей логике опирался на Аристотеля, Цицерона и Квинтиллиана, а также на Боэция и Темистия. В логике он шел по пути, проложенному Лоренцо Валлой, который первый в духе гуманизма создал учебник риторической логики.

В своем сочинении «Диалектические рассуждения против аристотеликов» Лоренцо Валла нападает на учение Аристотеля о категориях и ищет нормы логики и риторики у Цицерона и Квинтиллиана. Лоренцо Валла был первым представителем возникшей в эпоху Возрождения риторической логики, а Петр Рамус завершает это направление в логике. В этом направлении сказалось увлечение гуманистов эпохи Возрождения теорией красноречия (eloquentia). Выступая против схоластических тонкостей «варварской» терминологии, испорченного латинского языка («кухонной латыни»), гуманисты стремились освободить философию и логику от этой «уродливости» в

терминологии, создать «естественную» логику, свободную от схоластических мудрствований.

В борьбе с лютеранством и кальвинизмом римско-католическая церковь создает орден иезуитов, который поднимает на щит старую схоластическую аристотелевско-томистскую философию несколько приспособив ее к новым условиям. Видным представителем иезуитской схоластики был испанский ученый Суарец (1548—1617), плодовитый писатель, написавший обширные комментарии на сочинения Аристотеля. В XVII в. Суарец не талью господствовал в университетах католических стран Западной Европы, но и в немецких протестантских университетах пользовался авторитетом наряду с Меланхтоном. Его последователи называли его «папой и главою всех метафизиков». В особенности его авторитет процветал в испанских университетах.

В XVII в. иезуитские школы, в которых преподавались схоластическая аристотелевско-томистская философия и логика, получили широкое распространение не только в Западной Европе но также в Польше, Украине, Белоруссии и даже появились в Москве, где имели успех среди знати. Когда в Москве учреждалась Славяно-греко-латинская академия, иезуиты опасались, что этот их конкурент переманит к себе знатную молодежь.

В эпоху Возрождения, наряду с разрушением средневекового мировоззрения, создается новая картина мира. Начало этому полагает великий польский ученый Коперник, который геоцентрической теории Птоломея противопоставил свою гелиоцентрическую систему. Это было революционным переворотом в мировоззрении. Вокруг него разгорелась ожесточенная борьба между религией и наукой. Был поставлен, вопрос: чему дóлжно более доверять — чувственному опыту и разумному мышлению или священному писанию? Это стало основным вопросом философии того времени. Произведение Николая Коперника «Об обращениях небесных кругов» вышло в 1548 г.

Следующий шаг делает Джордано Бруно (1548—1600) своим учением о бесконечности Вселенной. По учению Джордано Бруно, в бесконечной Вселенной бесчисленные миры возникают и уничтожаются и наша солнечная система является лишь одним из бесчисленных миров.

Джордано Бруно различает четыре ступени познания: ощущение (sensus), рассудок (ratio), разум (intellectus) и самопознание духа. Познание начинается с ощущений, но ощущения дают нам ограниченное и несовершенное знание, которому нельзя слепо доверять. Рассудок, оперирующий логическими аргументами, подвергает чувственный опыт обработке и совершенствует наше знание, наивысшее же познание Вселенной достигается при посредстве разума, который оперирует принципами. Только разум дает нам знание о бесконечности Вселенной. Мышлению принадлежит суждение и решение вопроса о том, что непосредственно не ощущается. Истина берет свое начало

от ощущений, но это начало является слабым. Разум есть свет, который освещает все предметы, он есть как бы глаз, который все видит. Наши понятия суть лишь тени самой действительности, и безграничное развитие человеческого познания само есть отблеск бесконечной деятельности Вселенной.

Вместе с тем в мировоззрении Бруно, которое в основном является материалистическим, имеется и идеалистическая струя. Он говорит о существовании вечных идей, которые служат причиной вещей (ideae sunt causa rerum). Эти идеи существуют раньше вещей (ante res); сами вещи являются следами (vestigia) идей, понятия же нашего разума суть тени (umbrae) идей.

В сочинении Бруно «О тенях идей» («De umbris idearum») сильно чувствуется влияние неоплатонизма. Подобно Платону и Плотину, Бруно признает чувственный и интеллигибельный миры и считает прекрасное посредствующим звеном между ними. Бруно развивает основные идеи диалогов Платона «Мир» и «Федр», когда говорит, что идея отражается в явлениях чувственного мира и что чувственно прекрасный образ зажигает в душе человека философский эрос. В художественном творчестве преодолевается противоположность между чувственным и интеллигибельным.

Бруно говорит о тесной связи между философией, с одной стороны, и поэзией, музыкой и живописью — с другой. Красота в природе, по Бруно, есть отблеск «духовности». Чувственное и интеллигибельное, опыт и разум у Бруно противостоят друг другу как разнородные, внутренне не связанные области, и связь между ними у него мыслится лишь в эстетическом плане.

Деятельность мышления, по Бруно, заключается прежде всего и больше всего в анализе. Чувственный опыт дает смутное целое, и мышление прежде всего разлагает это смутное целое на его основные определенные моменты, и затем эти отдельные моменты снова приводит к единству, в котором они ясно познаются в их взаимном отношении. Подобно тому как каждый отдельный член тела может быть по-настоящему понят, только если мы рассматриваем его как определенную часть организма в целом, так и каждая частица Вселенной может быть вполне понята, если мы будем рассматривать ее не изолированно, а в ее связи и отношении ко всем остальным частям Вселенной и ко Вселенной в целом. В этом отношении Бруно отчетливо высказывает диалектическое учение о всеобщей связи, взаимозависимости и взаимообусловленности вещей и явлений природы. Свое учение об анализе как основной функции мышления Бруно противопоставляет платоно-аристотелевскому учению, которое придает главное значение подведению менее общих понятий под более общие.

Возьмем для примера математическое понятие о круге. Простое чувственное восприятие не может дать нам этого понятия. Чтобы получить точное понятие о круге и быть в состоянии отличить его от всех иных фигур, мы должны прежде всего составить себе понятие о точке, затем представить себе движение по определенному закону бесконечного множества точек вокруг

одной, являющейся их общим центром. Так наше мышление постигает в одной общей формуле бесчисленное множество всевозможных кругов.

Против платоно-аристотелевского учения Бруно выдвигает новое понимание задач науки. Они заключаются не в установлении вечных «форм», которые придают вещам материального мира их определенность, а в открытии законов природы. Законы, по которым природа совершает свой бег, представляют собой то «общее», которое является главным предметом научного знания.

Джордано Бруно прославляет Коперника как духовного освободителя человечества, который разбил оковы, сковывавшие человеческий ум, и проложил путь к новому пониманию мироздания.

В эпоху Возрождения появляются еще только начатки опытной науки и зародыши математического естествознания, а вместе с тем и новой логики. В причудливой форме сочетаются у мыслителей этой эпохи новое со старым, трезвые естественные научные и математические взгляды с фантастическими богословскими представлениями. Трезвая научная мысль и мистика здесь мирно уживаются друг с другом. Провозглашая лозунг опытной науки и требуя изучения самой природы, мыслители эпохи Возрождения не владеют еще методами научной индукции и, исходя из отдельных наблюдавшихся ими фактов, делают иногда поспешные выводы, перескакивают от отдельных фактов прямо к общим положениям и необоснованно восполняют с помощью фантазии пробелы своего знания.

Таковы системы Телезио, Парацельса, Кампанеллы и других ученых того времени. Несмотря на примесь фантазии и мистики, у них имеется ряд новых прогрессивных идей. Так, Телезио учит, что в природе господствует строгая естественная закономерность, законы природы вечны, неизменны и потому природу дóлжно объяснять из нее самой, не прибегая ни к каким сверхъестественным силам. Он критикует аристотелевско-схоластическую логику, указывая на недостаточность дедуктивно-силлогистических умозаключений для познания природы, которое может быть построено лишь на основе чувственного опыта путем применения индукции и аналогии. Переход от единичного и частного к общим понятиям у человека основан, по Телезио, на действии психологического закона ассоциации по сходству.

У Томмазо Кампанеллы новые прогрессивные идеи также сочетаются со схоластической метафизикой и мистикой. Кампанелла выступает против схоластической книжной учености и требует изучать непосредственно природу. Книги, написанные людьми, утверждает он, полны ошибок и представляют собой мертвые снимки с живой природы. Пора перестать изучать природу по сочинениям Аристотеля, в основу познания природы надо положить чувственный опыт. Но вместе с тем он признает источником истинного знания и христианскую религию. Он говорит, что божественное откровение дано человеку в двояком виде: в библии и в природе.

Здесь следует упомянуть также великого чешского педагога Яна Амоса Коменского, испытавшего влияние Вивеса и Кампанеллы. Он горячий защитник опытной науки. Еще до Локка он выступил с учением, что в разуме нет ничего такого, чего бы раньше не было в ощущениях. Его философская система «Пансофия» основывается на следующей теории познания: первым источником человеческого познания являются чувственные восприятия, но так как их данные смутны и противоречивы, то необходима еще деятельность разума, однако и ее тоже недостаточно, и потому необходимо еще божественное откровение (священное писание).

По определению Коменского, чувственные восприятия — это окна души, через которые ей представляются и дают о себе знать существующие вещи; разум есть зеркало души, посредством которого образуются суждения о вещах, когда последние дают о себе знать через посредство чувственного восприятия; откровение же есть труба души, посредством которой познается то, чего нельзя постигнуть ни чувственным восприятием, ни разумом. Посредством этих трех орудий (ощущения, разума и веры) может быть достигнуто полное и совершенное знание. Таким образом, у Амоса Коменского высокая оценка опытного знания сочетается с известной данью религии.

В эпоху Возрождения все громче раздаются голоса, требующие от вербализма схоластической науки с ее игрой понятий обратиться к изучению природы путем наблюдения и эксперимента. Изменился взгляд на действительность, и вместе с ним появляются новое понимание и новая систематика понятий. Развертывается борьба за новые принципы научного исследования. Выковывается новое орудие познания — прикладная математика. Все это ведет к реформе логики. Возникновение и развитие математического естествознания является существенно новым достижением науки эпохи Возрождения по сравнению с античностью и средневековьем. Пионерами математического естествознания были Леонардо да Винчи (1452—1519), Кеплер (1571—1630) и Галилей (1564—1641).

Леонардо да Винчи — многогранная личность: он велик и как художник, и как ученый, и как инженер-практик. Он известен и как скульптор, архитектор, математик, естествоиспытатель (астроном, анатом, геолог), философ и, наконец, как выдающийся инженер-изобретатель. Он внес усовершенствование в самопрялку и токарный станок, изобрел новые механизмы и физические приборы. Он известен своими изобретениями в гидротехнике и военной технике. Его ум занимала проблема воздухоплавания, и он производил наблюдения над полетом птиц, исходя из положения, что птица представляет собой «инструмент, движущийся по математическим законам». У него возникла идея парашюта, дающего человеку возможность безопасно спускаться с любой высоты.

Для истории теории познания и логики важное значение имеет высказанная Леонардо да Винчи идея о роли математики в познании природы.

Ценность математики он усматривает не только в строгой достоверности ее положений, но и в том значении, какое имеет точная математическая формулировка законов природы.

Леонардо говорит, что математика со своим строгим научным методом разрушает все произвольные выдумки, разбивает софистические словесные ухищрения. Она раскрывает в вещах необходимость, которая является связью природы. Математика точно выражает закономерность телесных изменений и устраняет все сверхъестественное. Леонардо ведет борьбу против магии, которая еще имела многих приверженцев в ту эпоху.

Леонардо решительно отвергает всякое влияние духовных сил на материю. Ничто бестелесное не может воздействовать на движение материи. Он говорит, что никакое движение не может возникнуть из ничего, и объявляет абсурдом мысль о создании perpetuum mobile. О механике Леонардо говорит, что она является «плодом математики», который своими практическими результатами доказывает высокую ценность применяемого в науке математического метода.

После Леонардо да Винчи идеи математического естествознания развил дальше Иоганн Кеплер.

Теория познания Кеплера исходит из положения, что ощущения дают нам хаотическую массу впечатлений, которые не связаны между собой никакими отношениями, порядок же в них вносится разумом. Единство и порядок, по учению Кеплера, дух носит в себе и переносит их на чувственно воспринимаемые им вещи. Не восприятие, производимое глазом, дает нам познание геометрических фигур, а, наоборот, самую деятельность глаза можно понять только на основе этих геометрических образований; даже если бы не было чувственного глаза, дух сам бы из себя строил постулаты по геометрическим законам, ибо познание количеств врождено душе.

В теории опыта Кеплер исходил из положения, что восприятие пространства, величины предметов и их удаленности от нас не дается нам с самого начала, а приобретается на основе определенной умственной деятельности. Пространственное расчленение и пространственный порядок Кеплер приписывает деятельности ума, для которого показания ощущений являются лишь исходным моментом. Знание отношений, по Кеплеру, есть дело чистого разума.

Подобно Канту, который утверждал, что в каждой отрасли знания имеется столько подлинной науки, сколько в ней есть математики, Кеплер придает математике универсальное значение в научном познании. По его мнению, природа человеческого разума такова, что он вполне постигает либо величину, либо опосредствованный величиной предмет. Мы понимаем материал лишь после того, как влили его в форму, которая делает его доступным для нашего разума. В этом плане Кеплер придает особое значение математической гипотезе. Она для него не есть простое вспомогательное средство в про-

цессе научного познания. По мнению Кеплера, только математическая гипотеза впервые указывает путь к правильной постановке научной проблемы.

Особо необходимо отметить отношение Кеплера к Копернику. Первый издатель труда Коперника А. Осиандер рассматривал учение Коперника не как истину, а как простую гипотезу, значение которой сводится к облегчению математических вычислений в астрономии и ограничивается этим.

Совершенно иначе оценивает учение Коперника Кеплер. Он воспринимает его как новое миропонимание, как переворот во взглядах на Вселенную. Кеплер решительно и страстно выступает против Осиандера, разоблачая совершаемое последним извращение основных положений Коперника. Кеплер доказывает, что теория Коперника имеет своей главной задачей не упростить астрономические вычисления, но изменить наше понимание сил, господствующих во Вселенной. Развивая основную идею системы Коперника, Кеплер учит, что нет той противоположности между земным и небесным мирами, о которой говорили Аристотель и средневековые схоластики, но во всей Вселенной господствуют одни и те же естественные законы. Здесь выдвигается требование, чтобы все явления природы, будь то движения планет или морские приливы и отливы, объяснялись на основе одних и тех же законов. Путь к открытию законов природы Кеплер видит в предварительном построении гипотез. Необходимость гипотез в науке Кеплер обосновывает тем, что непосредственно в чувственном восприятии нам никогда не даны основания явлений природы, которые постигаются лишь мышлением. Необходимо строить гипотезы для объяснения явлений природы и проверять, насколько плодотворны эти гипотезы для последующих наблюдений.

В 1600 г. в Лондоне было опубликовано замечательное сочинение Уильяма Джильберта, которое положило начало опытному изучению магнетизма и электричества. Это сочинение впервые ввело в науку общее понятие притяжения. И Кеплер использовал теорию Джильберта для объяснения явлений морского прилива и отлива отношением притяжения, существующего между Землей и Луной. Введение в науку понятия всеобщего тяготения окончательно изгоняет из науки аристотелевско-схоластическое представление о противоположности земных и небесных явлений и особой закономерности движений небесных тел, о противоположности вечных, неизменных небесных тел и изменяющихся преходящих вещей подлунного мира. Благодаря введению понятия всемирного тяготения восторжествовала идея об единой всеобщей математической закономерности, господствующей во всей Вселенной.

Хотя установление закона всемирного тяготения принадлежит Ньютону, но в сущности он уже заключался в открытых Кеплером трех основных законах движения планет.

Эти свои три знаменитых закона Кеплер установил индуктивно, путем тщательных наблюдений над движением Марса и обобщения полученных

данных. Главное сочинение Кеплера «Новая астрономия или небесная физика» положило основание небесной механике. Подлинным объектом научного знания, по Кеплеру, является математический порядок во Вселенной. Поэтому он ставит физику в тесную связь с математикой. Он разграничивает область физики от области математики следующим образом: математика — средство измерения и счета, физика же — наука об истинных причинах. Из различных разделов математики на первое место он ставит геометрию. Он пишет: «Где материя, там и геометрия» («Ubi materia ibi geometria»).

Новый путь в науке, который проложили Леонардо да Винчи и Иоганн Кеплер, нашел в эпоху Возрождения свое блестящее завершение в лице Галилео Галилея, который является основоположником механистического материализма, основывающегося на идеях математического естествознания.

Галилей — гениальный ученый, обогативший науку многими великими открытиями в астрономии, механике, физике, технике. Он сконструировал телескоп, увеличивающий в 30 раз наблюдаемые предметы, благодаря чему Солнце, Луна, планеты и Млечный путь предстали перед человеческим взором в новом, более точном, виде. Достигнутые Галилеем при помощи изобретенного им телескопа результаты явились опытным подтверждением коперниковской гелиоцентрической теории. Галилей заложил основы естествознания и развил идеи механистического материализма. Он создал две новые отрасли научного знания: динамику и науку о сопротивлении материалов. Ему принадлежит много открытий в области механики (закон падения тел, теория математического маятника, вычисление траектории артиллерийского снаряда и т. д.).

Галилей вел борьбу против господствовавших в его время системы мироздания и схоластической философии и логики. Он вместе с Кеплером выступал против силлогистики. О схоластиках Галилей говорил, что они думают, будто философия есть книга, подобно «Илиаде» или «Энеиде», и истину надо искать не в мире, а путем сравнения книжных текстов.

Определяя свое отношение к Аристотелю, Галилей говорил, что он не против изучения сочинений Аристотеля, но нельзя слепо следовать ему, нельзя подписываться под каждым словом Аристотеля. Отрицательное отношение Галилея к силлогистике было вызвано той ролью, которую силлогистика сыграла в схоластической науке.

В основе применяемого Галилеем научного метода лежит мысль о полном соответствии между мышлением и действительностью, а в силу этого — и полное соответствие между математикой и природой.

Этот взгляд пронизывает все научное творчество Галилея, но он не пытается найти философское обоснование для этого положения и не ставит основного вопроса теории познания об отражении мышлением бытия.

В «Диалоге о мировой системе» Галилей обсуждает вопрос о применимости геометрических понятий и положений к предметам чувственного опыта.

Этот вопрос раньше решался следующим образом: математические положения как абстрактные истинны, но в чувственно воспринимаемом физическом мире им нет точного соответствия. Галилей выступает против этого дуализма истины и действительности. Он считает ошибочным противопоставление математических истин действительности. Возражая против этого взгляда, он указывает, что, когда мы говорим, что какой-либо эмпирический предмет имеет определенную нагрузку, то утверждаем, что он удовлетворяет всем требованиям, которые заключаются в понятии этой математической фигуры.

Наука, по Галилею, состоит из положений, истинность которых не зависит от того, встречаются ли в нашем чувственном опыте условия, о которых в ней говорится. Вполне возможно, что тому или иному понятию математической теории ничего не соответствует в нашем чувственном опыте, но, однако, остаются в силе те выводы, которые с логической необходимостью делает математическая теория. Галилей проводил различие между чистой и прикладной математикой, причем чистая математика понимается им как совокупность гипотетических положений, вытекающих с необходимостью из определенных предпосылок.

Примыкая к атомистике Демокрита, Галилей существенными признаками материи признает лишь пространственную форму и величину и, сверх того, ее движение. Познать сущность вещи — значит определить ее количественно: установить ее положение в пространстве и времени, выяснить характер ее движения. Что же касается того, является ли данная вещь теплой или холодной, белой или красной и т. д., то все это, по Галилею (как и по Демокриту), не относится к сущности данной вещи. В физике, согласно Галилею, все нужно свести к величине, форме и движению.

От научного метода Галилей прежде всего требует критического отношения ко всем авторитетам, сомнения в истинности установившихся традиционных взглядов. Это действительно было потребностью эпохи, освобождавшейся от оков схоластицизма.

Галилей учит, что в научном исследовании необходимо сочетание двух методов: резолютивного (аналитического) и композитивного (синтетического), причем анализ, вскрывающий общие отношения, должен предшествовать синтезу. Сначала резолютивный метод, применяя эксперимент, изолирует простые элементы материального мира, а затем композитивный метод вновь ставит эти элементы во взаимную связь путем установления зависимости их величин в математической форме. Согласно Галилею, необходимо разлагать сложные явления на их элементы и изолированно исследовать каждый из этих отдельных элементов. Анализ заключается прежде всего в умственном разделении конкретных единичных явлений. Таким образом, здесь применяется абстракция в новом, плодотворном значении этого термина.

Критики Галилея говорили, что он, игнорируя особенности отдельных явлений, укладывает природу в систему общих математических отношений и чистых абстракций, что все богатство эмпирической действительности сводит к голым абстракциям, что все мыслимые случаи движений тел — полет птиц, плавание рыб и т. д. сводит к единой формуле. Но в том-то и заключается сила научного мышления Галилея, что он охватывает единой математической формулой все мыслимые случаи движения тел — и полеты птиц, и плавание рыб, и перемещение тел на земле, и движение тела, брошенного вверх, и падение тела вниз. Многообразные же сложные движения им рассматриваются как суммы простых движений. Великая научная заслуга Галилея заключается в сведéнии сложного многообразия природы к действию одних и тех же универсальных законов. Это было необходимым первым шагом в создании математического естествознания.

Разумеется, сведение всего качественного многообразия движения материи к простому механическому перемещению в пространстве было упрощением действительности, но такое упрощение было в то время исторически закономерной необходимостью в развитии научного знания. Необходимо было изучить простейшую форму движения материи, прежде чем можно было бы приступить к уяснению особенностей высших форм движения материи.

Галилей создал механическую физику и механистический материализм. В этом его великая историческая заслуга и его величие, но в этом же его историческая ограниченность и основной недостаток его воззрений.

В новом понимании научного знания у Галилея понятие математического отношения занимает первенствующее место. Это связано с новым пониманием движения. Если раньше у Аристотеля движение понималось как нечто, внутренне присущее каждой отдельной вещи самой по себе, то у Галилея вырабатывается понятие относительности движения. Уже учение Коперника о соединении в одном и том же теле двух различных движений находилось в противоречии с аристотелевской концепцией движения.

У Галилея новое понимание закона природы. Он считает главной задачей наук открытие законов природы, под законом же природы он понимает постоянное отношение между величинами движений. По-новому Галилей понимает и причинность. Согласно его учению, и причина и действие суть не что иное, как движение, в основе же закона природы лежит принцип равенства причины и ее действия. Механическое понимание причинности и закона природы, данное Галилеем, было в свое время великим научным приобретением, которое дало мощный толчок развитию физики и естествознания вообще. Но вместе с тем мы должны отметить узость и ограниченность подобного — недиалектического понимания как причинности, так и закона природы.

Галилей положил начало новому пониманию теории индукции. По поводу мнения, что для достоверности своих выводов индукция должна ис-

черпать все частные случаи, Галилей говорит, что в таком случае индукция была бы либо вовсе невозможна, либо бесполезна: невозможна, поскольку число единичных случаев бесконечно, бесполезна в том случае, если число единичных случаев ограниченно. В первом случае индукция никогда не могла бы прийти к концу, во втором — результат был бы уже вполне дан в предшествующих посылках и таким образом индукция была бы пустой тавтологией. Высшей посылкой любой индукции не может быть отдельное единичное наблюдение, но ею должно быть общее суждение, выражающее общее математическое соотношение. Галилей говорит, что простое суммирование никогда не может обосновать и оправдать применимости полученного вывода ко всем возможным случаям.

Та связь, в которую были Галилеем поставлены математика и физика, не только оплодотворила физику, но привела к преобразованию и самой математики, к которой теперь были предъявлены новые требования. Математике была поставлена задача служить орудием познания природы, и, отвечая на новые запросы, шедшие от развития естествознания, математика создает свои новые отрасли. Так, уже у Галилея появляются зачатки аналитической геометрии и учения о бесконечно малых. Под влиянием новых запросов развивается также проективная геометрия (в трудах Ж. Дезарга и Б. Паскаля), Джоном Непером создается таблица логарифмов, начиная с работ Франсуа Виетты развивается алгебра, вводящая понятия об отрицательных и воображаемых числах. Новые открытия и новые понятия не сразу и не без борьбы завоевывают право гражданства в науке. Так, отрицательные числа вначале называли «абсурдными числами», а воображаемые числа Кардано называл «софистическими величинами», и вообще их относили к области «невозможного».

Таким образом, введенный Галилеем новый взгляд на задачи наук содействовал бурному развитию математики и физики, но подлинная причина роста математики и естествознания лежала в потребностях развивавшейся промышленности в связи с зарождением капиталистического способа производства в недрах феодального общества.

В целом историю логики эпохи Возрождения можно охарактеризовать как процесс освобождения ее от подчинения теологии и схоластики, разрыва со средневековой традицией и изживания тех уродливостей, которыми страдала логика периода расцвета феодализма. Однако на логике эпохи Возрождения лежит печать переходного времени, и даже лучшие умы и самые передовые мыслители эпохи Возрождения не в силах полностью сбросить с себя груз старых предрассудков. Даже у Коперника и Кеплера еще сохраняется влияние пифагорейской мистики, даже Галилей еще придерживается теории двойственной истины. Вообще у мыслителей эпохи Возрождения новые свежие прогрессивные идеи пробиваются сквозь обволакивающий их мрак и туман остатков старого мировоззрения.

Главная заслуга передовых мыслителей эпохи Возрождения в том, что у них наука (и в частности логика) повернулась лицом к природе, к жизни, к действительности. От призрачного мира схоластических сущностей и богословских рассуждений наука пробивает себе дорогу к самой природе. В целом развитие научного знания в эпоху Возрождения шло по двум основным линиям: эмпирического познания природы и создания математического естествознания.

Начиная с Роджера Бэкона в защиту исследования природы путем наблюдения и опыта возвышают свой голос ряд мыслителей эпохи Возрождения: испанские ученые Вивес и Уарте, признающие чувственный опыт единственным источником познания; Леонардо да Винчи, называющий опыт матерью всякой достоверности и признающий чисто умозрительные дисциплины лженауками; Телезио, считающий природу единственным предметом науки и чувственный опыт единственным путем, который ведет к познанию природы.

Не довольствуясь признанием чувственного опыта фундаментом научного знания, наиболее передовые мыслители эпохи Возрождения говорили о значении точного наблюдения и эксперимента и о необходимости применения математических средств (числа, меры и геометрических понятий) для познания природы. Такими выразителями идеи математического естествознания и точных наук являлись Леонардо да Винчи, учивший, что только там в познании природы мы обладаем строгой достоверностью, где удалось выразить истину в математической формуле; Кеплер, признающий совершенным знание, укладывающееся в математические формулы, и называющий геометрию и алгебру двумя крылами, посредством которых человеческое познание поднимается до наивысших истин; Галилео Галилей, заявляющий, что природа есть книга, написанная математическим языком (треугольниками, квадратами, кругами и прочими геометрическими фигурами) и, чтобы научиться читать эту книгу, нужна математика.

Два выше охарактеризованных нами течения мысли эпохи Возрождения нашли свое завершение в начале XVII в. у Франциска Бэкона и Рене Декарта. Бэкон создал систему эмпирической логики, его логика связана с естествознанием того времени, она отражает состояние научного знания и научной методологии в этой области. Но Франциск Бэкон недооценивал роль математики. Он не придавал математическим формулам того значения, какое они имеют в познании природы. В отличие от Франциска Бэкона Рене Декарт в своей философской системе развивает идеи математического естествознания и методологию точных наук.

Глава VIII

Логика во Франции в XVII в.

Ведущим мыслителем Франции первой половины XVII в. был Рене Декарт (1596—1650). Он поставил перед наукой задачу освободиться от всех традиционных воззрений, от веры в авторитет, от предвзятых и унаследованных от прошлого взглядов. Декарт хочет построить заново все здание науки с самого основания. Ради этого он провозглашает в качестве первого предварительного условия создания новой науки принцип всеобщего сомнения (de omnibus dubitandum). Это сомнение необходимо для критической проверки всего нашего знания и имеет своей целью отыскать абсолютно достоверную истину, сомневаться в которой было бы невозможно. Такую истину Декарт находит в положении: «Я мыслю, следовательно, я существую» («Cogito ergo sum»). Это положение Декарта говорит о самодостоверности сознания: я могу сомневаться во всем, могу сомневаться в существовании материального мира, но, поскольку я сомневаюсь, самый факт сомнения как факт сознания стоит вне сомнения. В самодостоверности фактов сознания Декарт находит точку опоры против абсолютного скепсиса. Отсюда он заключает о существовании самостоятельной духовной субстанции, атрибутом которой является мышление (сознание) и наряду с которой признается существование материальной субстанции с ее атрибутом — протяженностью.

Таким образом, Декарт строит дуалистическую философскую систему. Хотя Декарт и Фр. Бэкон стремились создать новую философию, не связанную никакими предвзятыми идеями, но они не в силах полностью освободиться от старого схоластического груза. Так, Декарт принимает учение о врожденных идеях, об идее бога и другие положения схоластической метафизики. Точно так же Фр. Бэкон, развив новый метод собирания и обобщения эмпирического материала, в конечном итоге ставит науке задачу открывать «формы» вещей в старом схоластическом смысле этого слова. И Декарту и Бэкону в равной мере присуща и та историческая ограниченность, что оба они метафизики.

Основное расхождение между Декартом и Бэконом заключается в том, что Декарт односторонне стоит на позиции рационализма, а Бэкон на позиции эмпиризма. В XVII и XVIII вв. рационализм и эмпиризм противостояли друг другу как борющиеся между собой течения научной мысли, причем эмпиризм преимущественно развивался в Англии, а рационализм на конти-

ненте Европы. Таким образом, Бэкон был основоположником эмпиризма, Декарт — основоположником рационализма в философии XVII—XVIII вв.

Для Декарта образцом подлинно научного метода является математика. Математика указывает единственно правильный путь, ведущий к исследованию истины. Исходя из первых элементов, дедукция создает единую, непрерывную, нигде не нарушаемую цепь знаний. Все в природе происходит на основе математических закономерностей (в этом основное отличие Декарта от Бэкона). У Декарта дано построение учения о природе исключительно на началах механики. Чувственно не воспринимаемые корпускулы, к которым Декарт в конечном итоге сводит материю, есть в сущности геометрические понятия. Только дедукцию Декарт считал строго научным методом объяснения действительности, дающим вполне достоверные и несомненные истины. Хотя и к индукции он относился без пренебрежения, он считал полученные этим путем положения весьма сомнительными и недостоверными.

Декарт, подобно Бэкону, придает огромное значение методу исследования, считая, что суть дела — в выработке научного метода.

В «Правилах для руководства ума» четвертое правило озаглавлено: «Метод необходим для искания истины». Декарт рассуждает следующим образом: «Люди одержимы столь слепым любопытством, что часто направляют ум на неизвестные пути, без определенной надежды, но только чтобы посмотреть, не находится ли там случайно то, чего ищут. Словно человек, который был бы снедаем столь безумным желанием найти клад, что рыскал бы по всем дорогам, ища, не оставил ли такого какой-нибудь путешественник. Так изучают почти все химики, большинство геометров и много философов. Не отрицаю, что среди заблуждений — иногда выходила удача встретить какую-нибудь истину. Но за это не могу почесть их более искусными, а назову их только более счастливыми. Лучше вовсе не искать истины относительно какой-либо вещи, чем искать без метода. Изучение без порядка и разные темные размышления только мутят естественный свет и погружают ум во мрак, а кто привыкает ходить в темноте, у того так слабеет зрение, что он не может выносить дневного света. Опыт подтверждает это. Как часто видим, что люди не учившиеся судят обстоятельнее и яснее, чем постоянно ходившие в школу. Под методом я разумею определенные и легко исполнимые правила, строгое соблюдение которых не дозволяет принимать за истину то, что ложно, и дает возможность уму, не истощаясь в бесполезных условиях, доходить до истинного познания вещей, насколько только можно его достигнуть. Так как выгода метода столь велика, что предаваться занятию науками без него скорее вредно, чем полезно, то мне представляется, что высшие умы с давнего времени уразумели его, будучи руководимы своею природою»[1].

---

[1] Oeuvres de Descartes. Vol. IV. Paris. P. 45.

Критикуя старую (аристотелевскую) логику, Декарт писал: «Я заметил, что в логике ее силлогизмы и большинство других ее предписаний служат более к тому, чтобы изъяснять другому то, что нам известно, или даже, как искусство Луллия, чтобы говорить без собственного рассуждения о том, чего не знаешь, а не к тому, чтобы что-либо изучать. Правда, логика содержит немало правил, очень верных и очень хороших, но к ним привешено столько вредных и излишних, что разделить их столь же почти трудно, как вызвать Диану или Минерву из необделанного еще куска мрамора»[2].

Логика, анализ геометров и алгебра — достоинства их без их недостатков — вот что должно войти в новую логику. «Я, вместо того большого числа правил, из каких слагается логика, думал: довольно мне четырех следующих правил, только бы я решился твердо и постоянно соблюдать их без отступления.

Первое: принимать за истинное лишь то, что с очевидностью познается мною таковым, т. е. избегать поспешности и предупреждения и принимать к суждению лишь то, что представляется так ясно и раздельно моему уму, что никаким образом не может быть подвергнуто сомнению.

Во-вторых: дробить каждую из трудностей, какие буду разбирать, на столько частей, сколько только можно, дабы их лучше разрешить.

В-третьих: всякие мысли по порядку начинать с предметов, простейших и мельчайших, и восходить мало-помалу как по ступеням до познания более сложных, допуская, что есть порядок даже между такими, которые естественно не предшествуют одни другим.

В-последних: делать всюду перечни столь полные и обзоры столь общие, чтобы быть уверенным, что ничего не упущено»[3].

Вопросу об истине и лжи (de vero et falso) Декарт посвящает четвертое из своих «Метафизических размышлений». Он устанавливает как всеобщее правило то, что все вещи, постигаемые нами вполне ясно и отчетливо, истинны. Ясность и раздельность — критерии истины. Есть лишь некоторая трудность в том, чтобы хорошо заметить, какие именно вещи представляем мы себе ясно и раздельно. В истинности удостоверяет нас ясное и отчетливое восприятие (clare et distincte percipere).

Далее Декарт строит теорию заблуждений: «Мои заблуждения... зависят от взаимодействия двух причин, именно — познавательной способности, существующей во мне, и способности выбирать, или моего свободного решения, т. е. от моего разума и вместе с тем от моей воли. Ведь посредством одного только разума я ничего не утверждаю и ничего не отрицаю, а лишь постигаю идеи вещей, которые могу утверждать или отрицать. А при таком взгляде на разум можно сказать, что в нем никогда не находится никакого

[2] Ibid. P. 19.
[3] Ibid. P. 20.

заблуждения, если брать слово “заблуждение” в его собственном смысле». Причиной заблуждений, по Декарту, не является ни способность желать сама по себе, ни способность понимать или постигать. «Откуда же рождаются мои заблуждения? Очевидно, только от того, что воля, будучи более обширной, чем ум, не удерживается мной в границах, но распространяется также на вещи, которых я не постигаю»,— пишет он[4].

Таким образом, у Декарта теория ошибок является чисто психологической.

Очевидность «естественного света» разума есть наивысшая и наиболее совершенная гарантия истинности, по Декарту, но наряду с этим в человеке есть слепой и безрассудный импульс, который его обманывает. Однако Декарт не дает критерия для строгого различения разума от этого слепого импульса, особенно поскольку он рассматривает естественный свет разума не только как непосредственную интуицию, но и как то, что достигается через продолжительное размышление. Ввиду отсутствия определенного критерия различения, то, что один называет естественным светом, другой может отнести к слепому импульсу.

Ошибка не может находиться в одном лишь чистом представлении идеи. Только наши суждения могут быть истинными или ложными. Суждение, по Декарту, предполагает две способности: 1) разум, который постигает две идеи и их отношение, и 2) воля, решением которой эти идеи связываются друг с другом.

Декарт различает ложь формальную и материальную. Настоящая и формальная ложь может находиться только в суждениях, однако и в идеях может встретиться известная материальная ложь, именно, когда идеи так представляют то, чего нет, как если бы оно было чем-нибудь. Ложные идеи представляют вещи, не существующие в действительности.

Способность правильно судить и различать истину от лжи одинакова в людях. Все способны познать истину. Нужно только, чтобы люди пользовались естественным своим разумом в его чистоте, освободили бы свой разум от ложных мнений, внесенных в него ошибками чувств и всяческими предрассудками, заимствованными из книг и чужих суждений. Естественное состояние (le naturel) разума, естественный свет его (lumière naturelle) — верный путеводитель в искании истины: «Я не могу подвергнуть сомнению истинность того, о чем свидетельствует естественный свет моего ума»[5]. В письме к отцу Мерсенну от 16 октября 1639 г. по поводу трактата Мерсенна об истине Декарт пишет: «Автор берет правилом для распознания истины общее согласие. Мое же правило — только естественный свет. В этом отчасти я сходствую с автором; ибо поскольку все люди имеют тот же естественный

---

[4] Meditationes de Prima Philosophia. Vol. IV. P. 61—63.

[5] Ibid. Vol. III. P. 41—42.

свет, то, казалось бы, все должны иметь одни и те же понятия. Но дело в том, что никто почти не пользуется надлежащим образом этим светом. Отсюда проистекает, что многие (например, все, кого мы знаем) могут согласно иметь ту же ошибку. И есть множество вещей, которые могут быть полезны естественным светом и о которых между тем никто и не думал. Чисто умственный инстинкт, присущий нам в нашем качестве человека,— это естественный свет или intuitas mentis, которому единственно, по моему мнению, надлежит доверяться».

Против общего согласия как критерия истины Декарт пишет, что нас более убеждает обычай и пример, чем точное знание, и потому для маломальски трудных истин большинство голосов есть самое ничтожное доказательство, ибо гораздо вероятнее, чтобы нашел истину один человек, чем целый народ. У каждого человека есть внутренний умственный свет, который дает ему возможность различать ложное от истинного. Зародыши истины вложены природой в ум человека, но мы заглушаем их в себе, слушая и читая каждый день множество заблуждений.

Вначале древние философы не ставили вопроса об истине. Понятие истины привлекает внимание философов лишь после того, как они убеждаются в наличии заблуждений.

Пути отыскания истины, по Декарту, таковы: 1) интуиция, 2) дедукция, 3) индукция, 4) сравнение и аналогия. Для познания предметов человек имеет следующие способности: разум, воображение, память, ощущение. «Я нахожу в себе различные способности мышления,— пишет Декарт,— каждая из которых отличается от других своими особенностями; например, я нахожу в себе способность представлять и способность ощущать. Я не могу сомневаться, что обладаю какой-то пассивной способностью ощущать, т. е. воспринимать и узнавать идеи чувственных вещей»[6].

Что касается ощущений, то Декарт признает их смутным видом познания: «В действительности все эти ощущения голода, жажды, боли и т. п. суть лишь смутные виды мышления, проистекающие и зависящие от сочетания и как бы от смешения духа с телом»[7]. Как рационалист Декарт полагает, что и тела, собственно говоря, познаются не ощущением или способностью представления, но одним только разумом и что они становятся известными не благодаря тому, что их видят или осязают, но благодаря тому, что их разумеют или постигают мыслью.

Ощущения или чувственные восприятия для Декарта только знаки, указывающие нам, какие вещи нам полезны или вредны, а не достоверное мерило для познания сущности внешнего мира. Отыскивая источник ошибочных суждений, Декарт входит в анализ чувственного восприятия: «Я неред-

---

[6] Ibid. Vol. VI. P. 84.
[7] Ibid. P. 87.

ко замечал на многих примерах, что существует разница между предметом и его идеей. Так, например, я нахожу в себе две совершенно различные идеи солнца. Одна ведет свое происхождение от чувств и должна быть помещена в разряд тех, которые я назвал приходящими извне; она показывает мне солнце чрезвычайно малым. Другая же идея почерпнута из доказательств астрономии, т. е. из известных понятий, рожденных вместе со мной, или же составлена мною самим каким бы то ни было образом, и благодаря ей солнце кажется мне в несколько раз больше земли»[8].

Декарт отнюдь не относится пренебрежительно к фактам внешнего опыта. В наших идеях, кроме того, что принадлежит природе нашего ума и его способности мыслить, есть кое-что от опыта, ибо, согласно Декарту, только опыт заставляет нас судить, что такие-то и такие-то идеи, которые в данный момент предстоят нашему уму, имеют отношение к некоторым вещам, находящимся вне нас.

Декарт говорит, что для исследований явлений природы необходимо прибегать к наблюдениям и опытам. Он пишет о пользе производства опытов. Но, как видно из шестой части «Рассуждения о методе», Декарт расценивает опыт скорее как способ поверки выводов и средство для изучения частностей, нежели как источник научных открытий, а для установления начал и первых причин явлений он считал достаточным наблюдение простых явлений, которые мы ежечасно видим вокруг.

Для Декарта, Спинозы и Лейбница математика с ее научным методом была идеалом научного знания. В геометрическом и алгебраическом анализах заключаются основы картезианского метода. Можно говорить о математическом происхождении картезианского метода. То, что отличает метод Декарта от геометрического анализа древних и от алгебры,— это всеобщность метода, который не замыкается в одной области математических наук, но распространяется на родственные дисциплины.

Декарт предлагал единый, универсальный метод для всех наук. По Декарту, рассудок «всегда одинаков» и поэтому может быть только один научный метод познания. Где же следует искать его? Прежде всего в той области знания, где мы в наибольшей степени имеем ясность очевидности и непрерывный процесс открытий. А такой областью знания в то время была математика. Истинный научный метод — это сам разум, действующий по своим законам. Этот метод сводится к отысканию во всем «простого» элемента, не сводимого ни к чему, ясного в самом себе и отличного от остального, имеющего очевидность. После того как найдены такие элементы, должно восстановить при помощи синтеза реальность, предполагая порядок даже там, где мы его не замечаем. Надо показать, как такие несводимые элементы, соединяясь, образуют все остальные вещи.

---

[8] Meditationes de Prima Philosophia. Vol. VI. P. 42.

Метод Декарта вырос из геометрического анализа древних и новой алгебры. Анализ у древних геометров был, с одной стороны, частью геометрии как науки, с другой стороны, был приемом математических открытий. Он заключался в следующем: прежде всего предложенный вопрос (теорема или проблема) рассматривается так, как если бы он был решен; он постепенно разлагается на свои элементы и его сводят к какому-нибудь другому положению, более простому, допущенному в качестве принципа или уже ранее открытому.

Таким образом, новые положения сводятся к положениям, уже ранее принятым.

По Декарту, не все знания одного порядка: они делятся на относительные и абсолютные. Абсолютное познается само по себе, относительное же — через абсолютное (т. е. вытекает из абсолютного). Во всяком разряде знаний относительное — то, что может быть разложено и сведено к элементам более простым. Абсолютное — это простое, которое не допускает дальнейшего разложения, это все то, познание чего столь ясно и раздельно, что ум не может его разделить на большее число других вещей, познание которых было бы еще более раздельным. Таковы в материальных вещах понятия фигуры, пространства и движения, в вещах интеллектуальных, познаваемых внутренним светом,— понятия сознания, сомнения, незнания и в вещах, которые могут одинаково высказываться о телах и духах,— понятия существования, продолжительности, единства. Таковы же суждения, которые не могут быть сводимы к другим, более простым: две вещи, порознь равные третьей, равны между собой; две вещи, которые не могут быть отнесены одним и тем же образом к третьей, имеют также между собой некоторое различие.

Эти простые вещи (les natures simples) по существу отличаются от сложных вещей (les natures composées). Последние сами по себе темны и неизвестны, тогда как простые вещи, наоборот, облечены полной достоверностью. В них все верно, нет ничего ложного. Мы их познаем не через изменчивое и часто ошибочное свидетельство чувств и не через суждения воображения, которые почти всегда иллюзорны, но через интуицию, столь очевидную, что самое наималейшее сомнение оттуда исключается. Здесь центр и жизненный узел картезианского метода. Из теории непосредственной и неоспоримой достоверности простых вещей вытекает то новое, что вносит картезианизм, а именно: устранение схоластических сущностей, этих мистических, скрытых сил, духов всякого рода, этих плодов воображения, этих абстракций, якобы превращенных в реальности. Они навсегда изгоняются из науки, чтобы очистить место для ясных понятий.

Метод Декарта в основном синтетический. Анализ, применяемый им, отличается от силлогистического анализа, который разлагает данную вещь на ее атрибуты. Напротив, метод Декарта есть непрерывный прогресс, постоянное расширение знания. Все его шаги суть синтезы, связь которых видна

через интуицию. И в случае пробела в интуиции Декарт не прибегает к силлогизму, а обращается к другому приему,— к своей индукции (или перечню — énumeratio). Силлогизм ограничивается разложением понятий.

Только в математике Декарт находит ключ к истинному знанию. Лишь математика строит настоящую научную систему. Все остальные науки по сравнению с математикой суть полиматия, производящая интеллектуальное несварение, а не подлинный рост знания. Метод математики не только важен и плодотворен, это единственный истинный метод, ибо все знания в совокупности суть не что иное, как человеческий разум, который повсюду один и тот же, как бы ни были различны его объекты. Математика была для Декарта мерилом оценки научного достоинства, идеалом научности вообще, и он думал, что другие дисциплины могут претендовать на научность лишь постольку, поскольку их положения в состоянии достичь той степени очевидности, которой обладают положения математики.

Декарт делит знание на два вида: непосредственное и опосредствованное умозаключениями. Непосредственное знание Декарт называет интуицией. Таким образом, декартовский термин «интуиция» имеет особое значение. Интуитивно познается то, что непосредственно представляется нам самоочевидным, самодостоверным.

Примером интуиции является знаменитый афоризм Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую» («Cogito ergo sum»). Гюэ (Heut) и другие, возражавшие Декарту, говорили, что этот афоризм есть энтимема (сокращенный силлогизм). В ответах на эти возражения Декарт прямо отрицает, что его афоризм есть силлогизм, и характеризует его смысл как непосредственное заключение.

По Декарту, осознание индивидуумом того, что он есть нечто мыслящее, не означает построения им какого-нибудь силлогизма. Когда кто-либо говорит: я мыслю, следовательно, я есть или существую, он не выводит путем силлогизма свое существование из того, что мыслит, но высказывается о нем как о вещи, само собой известной: он видит это простым воззрением ума (через интуицию). Если бы он выводил ее с помощью силлогизма, он должен был бы предварительно поставить бóльшую посылку: все, что мыслит, существует. Напротив, самую посылку эту он узнает из того, что чувствует в себе: невозможно, чтобы он мыслил, не существуя.

О том же Декарт говорит в письме к Клерселье по поводу возражений Гассенди. Положение «я мыслю, следовательно, я есть» есть первый принцип философии Декарта. «Архимед требовал только одну твердую и неподвижную точку для того, чтобы сдвинуть с места земной шар; так точно и я,— говорит Декарт,— буду иметь право питать большие надежды, если мне посчастливится найти хоть одну достоверную и несомненную вещь»[9].

---

[9] Meditationes de Prima Philosophia. Vol. II. P. 26.

Декарт односторонне подчеркивал роль дедукции как научного метода. Дедукция слагается из ряда выводов, из которых каждый в отдельности основывается на очевидности или приводится к интуиции.

Дедукцию Декарт подразделяет на два вида — на аналитический и синтетический методы. Аналитическим методом он называет такой путь мысли, когда от данных фактов восходят к принципам; синтетическим методом — такой путь, когда движутся от аксиом к следствиям. Сам Декарт наибольшую научную ценность признает за синтетическим методом, хотя и добавляет, что аналитический метод чаще приводит к научным открытиям.

В заключение отметим мысли Декарта о несовершенстве познавательной способности человека. Декарт указывает на историческую ограниченность человеческого познания: «Разве то обстоятельство, что мое знание увеличивается мало-помалу и совершенствуется постепенно, не служит достоверным и непреложным доказательством его несовершенства. Сверх того, если даже мое знание и будет увеличиваться все более и более, тем не менее я всегда понимаю, что оно не может быть актуально бесконечным, так как оно никогда не достигнет столь высокой степени совершенства, чтобы не быть способным к дальнейшему возрастанию...»[10]. И далее: «Для конечного разума... многого не постигнуть»[11]. «Моя природа не обладает полным и универсальным познанием всех вещей. Последнее же нисколько не удивительно, ибо человек, будучи по природе существом конечным, в состоянии обладать только знанием, совершенство которого ограничено»[12]. «Бесконечное по своей природе таково, что я, существо конечное и ограниченное, не в состоянии его полностью понять»[13].

В XVII в. во Франции учение Декарта о методе научного исследования развил выдающийся математик, естествоиспытатель и философ Блез Паскаль (1623—1662 г.). Его научная деятельность с 1655 г. протекала в монастыре янсенистов Пор-Рояля. В своих сочинениях Паскаль мастерски применял метод математической индукции, его работа «О духе геометрии» исследует роль определений и аксиом в доказательстве. В ней он устанавливает три правила научного доказательства: 1) ясное и точеное определение термина, 2) наличие для доказательства начала или аксиомы, 3) подстановка определяющих элементов вместо определяемых.

Работы Паскаля оказали влияние на возникновение логики Пор-Рояля.

В 1662 г. вышла в свет логика, написанная двумя картезианцами: Антуаном Арно и Пьером Николем. Она известна под названием «Логика Пор-Рояля». Эта логика берет за основу взгляды Декарта на познание и присоединяет к ним некоторые положения аристотелевской логики в переработан-

[10] Ibid. Vol. III. P. 51.
[11] Ibid. Vol. IV. P. 64.
[12] Ibid. Vol. VI. P. 89.
[13] Ibid. Vol. III. P. 50.

ном виде. Ее своеобразие в том, что в ней большое место занимает разработка психологии мышления, а вопросы логики трактуются в самой тесной связи с психологией. Введением в «Логику Пор-Рояля» служат два рассуждения, предпосланные основной части в целях разъяснения позиции, занимаемой авторами в принципиальных вопросах логики.

В первом рассуждении (premier discours) говорится о значении правильного мышления. Правильность мышления и точность ума полезны не только в науках, они полезны вообще во всех жизненных амплуа, во всех делах людей. Всегда важно умение различать истину и ложь. Все же другие свойства ума имеют ограниченную область применения. Так, нужны специальные дарования ума, чтобы работать в области геометрии, астрономии, физики. Но люди родились не для того, чтобы измерять линии, исследовать отношение углов, изучать различные виды движения материи. Жизнь людей слишком коротка, время слишком дорого, чтобы заниматься столь малыми объектами.

Все люди должны во всех своих делах и словах быть справедливыми, и вот для этого они должны упражняться и получать образование. Между тем часто встречаются люди, которые принимают решения по вопросам, которых они не знают. Ошибки и заблуждения людей частью зависят от той меры рассудка, которую каждый получил от рождения. Но другая часть ложных суждений проистекает не из этого начала. Причина их нередко в поспешности ума и недостатке внимания, вследствие чего люди преждевременно судят о том, что знают пока еще недостаточно. Затем известную роль играет тщеславие: иногда думают, что стыдно не знать, и предпочитают говорить и решать наобум, чем признать свое невежество.

Другая крайность, в которую впадает человеческий ум,— пирронизм. Это тоже своего рода тщеславие и отказ от исследования; и здесь тоже недостаток прилежания. Возобновить древний пирронизм пытался Монтень.

Эти два крайних направления ума, которые кажутся противоположными и из которых одно легко верит тому, что темно и недостоверно, а другое сомневается в том, что ясно и достоверно, имеют то общее, что оба они пренебрегают уделять возникшим вопросам столько внимания, сколько нужно для различения истины.

Скептики из Платоновской академии говорили, что невозможно найти истину, поскольку она не имеет примет, подобно тому как нельзя узнать разыскиваемого беглого раба, если нет отличительных примет, выделяющих его от других. Это положение академиков — пустая тонкость (subtilité). Как нет других примет, чтобы отличить свет от тени, кроме самого света, который дает ощущать себя, точно так же нет других примет, чтобы признать истину, кроме самой ясности ее. Подобно тому как нельзя помешать глазам видеть, когда они открыты и на них действует свет солнца, так и душа узнает истину.

Почему возможна логика как наука? Люди иногда ошибаются в своих суждениях, а иногда не ошибаются, и после неверного рассуждения они способны признать свою ошибку. Размышляя над тем, какому методу они следовали, когда они хорошо рассуждали и каковы были причины их ошибок, они в состоянии установить правила, как избегать ошибок в будущем.

Но не следует слишком преувеличивать значение логики. Некоторые философы утверждали, что их логика исправляет ошибки нашего мышления и дает правила, столь надежные, что они непогрешимо ведут нас к истине и эти правила все столь необходимы, что без них нельзя ничего познавать с полной достоверностью. Вот похвалы, которые они сами себе расточают. Однако применение этих правил ими самими как в логике, так и в других частях философии заставляет нас не верить их широковещательным обещаниям.

Но, с другой стороны, злоупотребление логикой не должно закрывать нам глаза на то полезное, что есть в ней. «Логика Пор-Рояля» ставит своей задачей извлечь из прежней логики то, что есть в ней ценного, причем к этому прибавляются некоторые новые учения, которые составляют наибольшую и самую замечательную часть ее. Эти новые добавления в основном представляют собой заимствования у Декарта и Паскаля.

Что касается прежних работ по логике, то «Логика Пор-Рояля» берет оттуда: 1) правила фигур силлогизма, классификацию терминов и идей и учение о суждениях (эти разделы старой логики признаются авторами «Логики Пор-Рояля» полезными); 2) учения о категориях и о «местах» (хотя авторы «Логики Пор-Рояля» считают эти учения бесполезными, однако они отводят им место в своей логике ввиду «их краткости и легкости»); 3) наконец, приводятся некоторые учения, довольно трудные и «мало полезные», как конверсия суждений, и демонстрация правил фигур. Авторы говорят, что они вначале сомневались, помещать ли их в свою «Логику», но затем решили внести, так как полагали, что самая трудность их не бесполезна. Есть желудки, которые могут переваривать только легкие и деликатные кушанья; точно так же есть умы, которые могут схватывать лишь истины легкие и разукрашенные цветами красноречия. И то и другое есть слабость. Для развития ума полезно упражнять его на трудностях.

Большое число вопросов, находившихся в прежних работах по логике, авторы «Пор-Рояля» выпустили, считая, что эти вопросы относятся скорее к метафизике, чем к логике.

Второе размышление, входящее во введение в «Логику Пор Рояля», содержит ответы на принципиальные возражения, сделанные против этой логики. «Логика Пор-Рояля» носила заглавие «Искусство мыслить» («L'art de penser»). Возражая против этого заглавия, критики предлагали называть логику не искусством мыслить, а искусством хорошо рассуждать. Но это было бы сужением задач этой науки. Ведь она имеет своей целью дать правила не

только для рассуждений, но для всех действий ума, и для понятий (идей), и для суждений, и для рассуждений, и именно слово «мыслить» (penser) охватывает все эти различные виды умственной деятельности. И простые идеи суть мысли (des pensées), и суждения — мысли, и рассуждения — мысли. Можно было в заглавии прибавить слово «хорошо» и сказать: «Искусство хорошо мыслить» («L' art de bien penser»), но это не является необходимым, поскольку слово «искусство» само по себе означает: способ хорошо делать что-либо.

По поводу даваемого в «Логике Пор-Рояля» заглавия следует сказать, что определение логики как искусства мыслить является слишком узким. Много спорили, что такое логика: наука или искусство? Западноевропейские средневековые схоластики обычно держались первого взгляда, Рамус и Декарт — второго. В действительности логика есть и наука и искусство: чтобы быть жизненной, она должна иметь в виду практику, но, прежде чем стать искусством, она должна быть теорией.

Другой упрек, который делался авторам «Логики Пор-Рояля», заключался в вопросе, почему ими взяты не самые обыкновенные примеры, а из различных наук. По этому поводу дается следующее разъяснение. Опыт показал, что из тысячи молодых людей, которые изучают логику, нет и десяти, которые знали бы что-нибудь из нее спустя шесть месяцев. Истинная причина этой забывчивости та, что вопросы, о которых трактуется в логике, сами весьма абстрактны, да притом они еще соединяются с неинтересными примерами. Человеку, изучавшему логику, никогда впоследствии не приходится иметь дела с ними. И, поскольку никогда на практике все заученное на уроках логики не возобновляется, все эти знания утрачиваются. Кроме того, обычные примеры, приводимые в учебниках логики, не показывают, что искусство логики могло быть приложено к чему-либо полезному. Логика не должна замыкаться в самой себе, ее дело — служить инструментом для других наук. Именно потому приводятся примеры из различных наук, что намерением авторов было так построить логику, чтобы с ее помощью научились судить о других науках и удерживать в памяти логические правила посредством примеров из других наук. Дело в том, что предписания логики сами по себе слишком хрупки и утонченны, если не привязать их к чему-нибудь более ощутительному и интересному.

Что касается выбора примеров ошибок, то обычно в сочинениях по логике он неудачен. Обычно логические ошибки, приводимые в учебниках, мало полезны и плохо запоминаются, так как они столь грубы и очевидны, что их не считают серьезными и думают, что в подобные ошибки невозможно впасть, притом часто они носят такой характер, что могут служить только для развлечения, а не для поучения. Поэтому лучше выбирать примеры логических ошибок из известных авторов. Но, конечно, было бы бесполезным обременять память фантазиями Гельмонта или Парацельса.

Авторы «Логики Пор-Рояля» специально говорят о расположении мыслей в надлежащем порядке (ordonner), имея в виду такое действие ума, посредством которого, получив об одном и том же предмете (например, о человеческом теле) различные идеи, суждения и умозаключения, мы их располагаем способом, наиболее пригодным для познания этого предмета.

Авторы «Логики Пор-Рояля» заявляют, что если бы мы размышляли для самих себя, то было бы достаточно рассматривать наши мысли сами по себе, не облекая их в слова и другие знаки, но так как мы не можем сообщать наши мысли другим иначе, чем сопровождая их внешними знаками, то в логике необходимо рассматривать идеи, соединенные со словами.

Первым действием ума «Логика Пор-Рояля» считает образование идей, т. е. понимание (concevoir). Здесь особенно явственно выступает идеалистический исходный пункт этой логики. Поскольку мы не можем (говорится в первой части «Логики Пор-Рояля») иметь никакого познания того, что вне нас, иначе как через посредство идей, которые в нас, то изучение наших идей есть самая важная часть логики, так как это — основание всего остального. Учение об идеях можно свести к пяти главным вопросам: 1) о природе идей и их происхождении, 2) об основном различии объектов, которые они представляют, 3) об их простоте и сложности (или об абстракции и детерминации), 4) об их объеме (т. е. об общности, частности и единичности) и 5) об их ясности и раздельности (а также о темноте и смутности).

О природе идей в «Логике Пор-Рояля» высказываются следующие положения. Слово «идея» принадлежит к тем словам, которые столь ясны, что их нельзя объяснить другими, так как нет ничего более ясного и простого. Идею следует отличать от воображения (imagination). Например, я не могу вообразить (imaginer) фигуру, у которой будет тысяча углов, и, однако, могу ее понимать (concevoir) вполне ясно и раздельно. Есть много вещей, которые мы понимаем вполне ясно, хотя их нельзя вообразить (например, «мысль», «да», «нет» и т. п.).

Что касается вопроса о происхождении идей, то здесь весь вопрос о том, все ли наши идеи происходят от внешних чувств (des sens). Придерживаясь в этом вопросе картезианских взглядов, «Логика Пор-Рояля» полемизирует с Гассенди, утверждавшим, что даже бога, которого мы не ощущаем нашими внешними, чувствами, мы все же представляем себе в образе почтенного старика. Авторы «Логики Пор-Рояля» говорят, что абсурдно считать, что все можно представлять наглядно путем воображения. Но эту правильную мысль они неправильно обосновывают. Они пишут, что можно воображать только телесное, но мнение, что все наши идеи телесны,— абсурдно, ибо ничего мы не понимаем более ясно и отчетливо, чем саму нашу мысль.

Переходя к вопросу об объектах, представляемых идеями, «Логика Пор-Рояля» делит их на три категории. Все, о чем мы имеем идеи, представляется

в нашем уме или как вещь (la chose), или как способ существования вещи (manière de chose), или как видоизменение вещи (chose modifiée).

Вещью называется то, что понимается как существующее само по себе и как субъект всего остального, что заключается в наших идеях. Иначе это называется субстанцией.

Способом существования вещи, или модусом (mode), атрибутом, качеством, называется то, что, будучи понимаемо как находящееся в вещи и не могущее существовать без нее, детерминирует вещь в ее бытии определенным образом.

Видоизменение вещи мы имеем в том случае, когда субстанция рассматривается как детерминированная известным способом.

Имена, которые обозначают вещи, называются существительными (substantifs) или абсолютными (absolus), как, например, «земля», «солнце». Равным образом такими же именами обозначаются модусы, как, например, «теплота», «справедливость», «мудрость». Имена же, которые обозначают видоизменения вещей, называются прилагательными (adjectifs) или относительными (connotatifs), как, например, слова «круглый», «справедливый», «мудрый».

Но наш ум часто разделяет самую субстанцию в ее сущности на две идеи, из которых одну рассматривает как субъект, а другую как модус. Так, человек рассматривается как субъект человечности, как «имеющий человечность» (habens humanitatem). Таким образом, получаются так называемые абстрактные субстанции, как, например, «человечность», «телесность», «разумность».

Таким образом, «Логика Пор-Рояля» сводит все объекты нашего мышления к трем наивысшим категориям: к субстанции (например, «тело»), модусу (например, «круглота») и модификации вещи (например, «круглое тело»).

Установив это учение о трех категориях объектов нашего мышления, «Логика Пор-Рояля» считает необходимым дать критику аристотелевского учения о десяти категориях.

Десять категорий Аристотеля относятся также к рассмотрению идей по их объектам, так как это различные классы, к которым Аристотель хотел свести все объекты наших мыслей, включая все субстанции под первую категорию, а все акциденции под девять остальных. Учение Аристотеля о категориях, согласно оценке, даваемой ему «Логикой Пор-Рояля», не только бесполезно, не только не служит образованию суждений, что является целью истинной логики, но, напротив, сильно вредит ему по двум причинам.

Во-первых, вред заключается в том, что на аристотелевскую таблицу категорий смотрят как на нечто твердо установленное, тогда как она является совершенно произвольной. Таблице категорий Аристотеля «Логика Пор-Рояля» противопоставляет философию Декарта, согласно которой во всех вещах мира следует видеть семь основных родов, перечисленных в следующем латинском двустишии:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt cum materia cunetarum exordia rerum.

Другими словами, согласно философии Декарта, можно дать отчет о всей природе, рассматривая только эти семь объектов: 1) mens (дух, или мыслящая субстанция), 2) materia (тело, или протяженная субстанция), 3) mensura (величина), 4) positura (расположение частиц материи относительно друг друга), 5) figura (фигура тел), 6) motus (их движение) и 7) quies (их покой).

Таким образом, здесь мы имеем более развернутую таблицу категорий, из которых первые две являются субстанциями, остальные пять — модусами.

Вторую причину вредности аристотелевского учения о десяти категориях, которая делает это учение опасным, авторы «Логики Пор-Рояля» усматривают в том, что оно приучает людей довольствоваться словами и воображать, будто они знают все, тогда как на самом деле они знают только слова, которые не образуют в уме никакой ясной и раздельной идеи. Этот недостаток был присущ, например, Луллию и его последователям.

Примыкая к логике стоиков, «Логика Пор-Рояля» признает идеи двоякого рода: идеи вещей и идеи знаков. Когда рассматривается объект сам по себе, то идея о нем есть идея вещи. Когда же на какой-либо объект смотрят как на представителя другого объекта, то идея его есть идея знака.

Из различных возможных делений знаков «Логика Пор-Рояля» считает наиболее полезными следующие три деления.

I. Есть знаки вполне достоверные (как, например, дыхание есть знак жизни животного) и есть знаки вероятные (как, например, бледность есть только вероятный знак беременной женщины). Большинство смелых, но не основательных суждений происходит от того, что смешивают эти два вида знаков.

II. Есть знаки, связанные с самими вещами, как, например, выражение лица, являющееся признаком переживаемой эмоции, связано с ней или симптомы болезней связаны с болезнями, знаками которых они являются. Но другие знаки не имеют такой прямой связи с вещами, которые они обозначают.

Это деление знаков позволяет установить следующие максимы (правила):

1. Нельзя умозаключать точно ни от присутствия знака к присутствию означаемой им вещи, ни от отсутствия знака к отсутствию вещи.

2. Возможно, чтобы одна вещь скрывала в себе другую, ибо одна и та же вещь может быть в одно и то же время и вещью и знаком: она может как вещь скрывать то, что она открывает как знак.

III. Следующее деление знаков — на естественные (как, например, изображенные знаки, которые или могут иметь некоторое отдаленное отношение к представляемой вещи или не иметь никакого отношения) и искусственные.

Слова суть условно установленные знаки мыслей.

Исследуя различие идей по их простоте и сложности, «Логика Пор-Рояля» прежде всего выясняет природу абстракции.

Мы можем рассматривать модус, не обращая внимания на субстанцию, модусом которой он является. Равным образом мы можем модусы, которые вместе находятся в одной субстанции, рассматривать каждый в отдельности (например, отдельно длину, ширину и глубину). Умственная операция, заключающаяся в рассмотрении модуса отдельно от субстанции или сосуществующих в одной субстанции модусов, каждого в отдельности, называется абстракцией. Но не следует считать абстракцией тот случай, если мы рассматриваем одну какую-либо часть вещи без других ее частей, где эти части реально разделены.

Третий способ познания вещей посредством абстракции бывает в тех случаях, когда одна вещь имеет различные атрибуты и мы думаем об одном из них, не думая о другом, хотя между ними есть только умственное различие. Так, например, я думаю о декартовском: «Я мыслю, следовательно, я существую» — и могу при этом обращать внимание только на вещь, которая мыслит, не обращая внимания на то, что это я, хотя во мне «я» и «то, что мыслит» — одно и то же. И, таким образом, идея, которую я получу о мыслящем существе, будет в состоянии представлять не только меня, но и всех других мыслящих существ. Точно так же, нарисовав на бумаге треугольник, если я буду рассматривать его со всеми его случайными особенностями, то буду иметь идею только одного этого треугольника, но если я не стану обращать внимания на эти частные обстоятельства и примусь мыслить только о фигуре, ограниченной тремя равными линиями, то образованная мною идея будет представлять все равносторонние треугольники. Если я пойду еще дальше и не стану останавливать свое внимание на равенстве линий и буду рассматривать только то, что эта фигура ограничена тремя прямыми линиями, то тогда я образую идею, которая будет представлять все виды треугольников. Если, далее, не останавливаясь на числе линий, я рассматриваю только поверхность, ограниченную прямыми линиями, то идея, которую я образую, будет представлять все прямолинейные фигуры. Идя таким образом дальше, шаг за шагом, я могу дойти до самого общего понятия протяженности.

Из сказанного видно, что все абстракции представляют собой лестницу, в которой низшая ступень заключает в себе высшую с какой-нибудь частной детерминацией, а высшая ступень, будучи менее детерминированной, представляет большее число вещей.

Исходя из этого учения об абстракции и детерминации, «Логика Пор-Рояля» рассматривает деление идей на общие, частные и единичные.

Хотя все идеи, существующие в нас, сами по себе суть единичные, тем не менее через посредство абстракций мы получаем разные виды идей,

из которых одни представляют нам только одну вещь, а другие — множество их.

Идеи, которые представляют только одну вещь, называются единичными (singuliers), или индивидуальными, и то, что они представляют, называется индивидами. Идеи же, которые представляют множество вещей, называются всеобщими, общими, родовыми (universelles, communes, generales).

Имена, обозначающие индивидуальные идеи, называются собственными именами (например, Сократ, Рим); имена, обозначающие общие идеи, называются общими и нарицательными именами (например, человек, город).

Общие слова бывают двоякого рода: 1) однозначные, которые связаны с общими идеями (например, человек, лошадь); 2) двусмысленные, когда один и тот же комплекс звуков связывается с различными идеями. Однако двусмысленная общность бывает двух родов: различные идеи, связанные с одним и тем же словом, или не имеют никакого естественного отношения друг к другу или имеют то или иное отношение (отношение или причины, или следствия, или знака, или сходства). В последнем случае эти двусмысленные слова называются аналогичными (например, здоровый воздух, здоровая пища, здоровое животное).

Общие однозначные слова связаны и с общими идеями. В общих идеях следует различать содержание и объем. Содержание идеи — ее атрибуты, которые не могут быть опущены без разрушения идеи. Объем идеи — те предметы, на которые простирается идея. При ограничении объема идеи она еще не разрушается, но получается частная идея.

Далее «Логика Пор-Рояля» переходит к изложению учения о предикабилиях (о пяти «родах сказуемого»). Держась правильного взгляда, что это учение вовсе не есть учение о родах сказуемых, а является учением об основных терминах, применяемых при логическом определении и логическом делении, авторы «Логики Пор-Рояля» не употребляют слова «предикабилии», а дают главе, посвященной этому вопросу, заглавие: «О пяти родах универсальных идей». Данный вопрос излагается здесь в духе картезианской философии и формулируется в ее терминах, но по существу никаких изменений здесь в традиционное учение о предикабилиях не вносится. Этими универсалиями являются: 1) роды, 2) виды, 3) дифференции (различия), 4) собственные признаки и 5) случайные признаки.

Каждый вид может быть выражен или одним словом (как, например, «тело», «дух») или двумя словами — соединением рода и дифференции. Последний способ обозначения вида есть то, что называется дефиницией (как, например, протяженная субстанция, мыслящая субстанция).

Когда мы нашли дифференцию, которая образует вид, т. е. нашли главный существенный атрибут данного вида, который отличает его от всех остальных видов, и, рассматривая ближе его природу, находим в ней еще некоторый атрибут, необходимо связанный с этим первым атрибутом, то та-

кой атрибут, который присущ этому виду и только ему, называется его собственным признаком.

При более широком понимании собственного признака он имеет четыре типа: 1) то, что присуще всему виду и только ему, и притом всегда; 2) то, что присуще всему виду, но не только ему одному (например, делимость есть собственный признак пространства, но делимо и время); 3) то, что присуще только данному виду, но не всему ему (например, быть врачом или философом присуще только человеку, но не всякий человек — врач и философ); 4) то, что присуще всему данному виду и только ему, но не всегда (например, седина присуща людям лишь в старости).

Затем «Логика Пор-Рояля» переходит к учению о сложных терминах. Иногда с одним термином соединяют разные другие термины, и это соединение образует в нашем уме целостную идею, о которой часто можно утверждать или отрицать то, чего нельзя утверждать или отрицать о каждом из этих терминов в отдельности. Самое замечательное в этих сложных терминах заключается в том, что добавление к основному термину может быть двоякое: экспликация и детерминация. Это добавление называется просто только экспликацией (разъяснением), когда оно лишь развивает то, что уже заключалось в понятии идеи первого термина, или по меньшей мере то, что ему присуще как один из его случайных признаков (например, человек, который есть животное разумное; или человек смертный; или человек, который по природе своей желает быть счастливым). Эти добавления суть только объяснения, так как они нисколько, не изменяют идеи, выражаемой словом «человек». Все добавления, которые присоединяются к именам, обозначающим индивиды, принадлежат к этому виду, так как индивидуальные термины берутся всегда во всем своем объеме, включая все, чем они могут быть.

Другого рода добавления, называемые детерминацией, характеризуются тем, что прибавляются к общему слову, ограничивают его значение (например, «ученые люди»). И эти добавления иногда таковы, что они превращают общее слово в индивидуальное.

Далее, можно различать два вида сложных терминов: те сложные термины, в которых, их сложность выражена, и те, сложность которых подразумевается. Когда во Франции в данное время (т. е. во время написания «Логики Пор-Рояля») говорят «король», то термин этот по смыслу сложный, ибо под этим подразумевается царствующий король Франции Людовик XIV. Одни и те же слова в одной связи могут являться по своему смыслу сложными терминами, а в другом контексте — простыми.

В качестве особого вида терминов «Логика Пор-Рояля» выделяет термины «ошибочно двусмысленные», для которых приводится следующий пример: термин «истинная религия» по своему смыслу означает только одну единственную религию, но католики так называют свою религию, магометане — свою и т. д. Сравнительные термины тоже могут быть «ошибочно

двусмысленными», как, например, такие: «Величайший геометр Франции» или «самый ученый человек» и т. д. Хотя такой человек один, но этот термин относят к нескольким, так как мнения об этом расходятся, хотя по истине такой термин может быть приложен только к одному лицу. Равным образом «ошибочно двусмысленным» термином являются слова: «Учение такого-то автора о таком-то предмете», ибо хотя на самом деле, например, учение Аристотеля о природе души должно иметь один определенный смысл, однако разные ученые понимают его различно. Так, Помпонаций считает, что, по учению Аристотеля, душа человека смертна, а другие понимают это учение в данном вопросе иначе. Отсюда получается, что слова этого рода часто могут означать не то, что следует. Например, предположим, что Филипп на самом деле не был отцом Александра Македонского, тогда термин «сын Филиппа», будучи приложен ошибочно к Александру, будет обозначать лицо, которое на самом деле не было сыном Филиппа, хотя и считалось таковым.

В «Логике Пор-Рояля» центральное место занимает вопрос о ясности и раздельности идей в противоположность их неясности и случайности. Этот вопрос «Логика Пор-Рояля» трактует идеалистически. Идея ясна, когда она производит на нас живое впечатление, но ясная идея может не быть раздельной. Тем не менее можно сказать, что всякая идея раздельна постольку, поскольку она ясна, и что спутанность идеи проистекает от ее неясности. Например, мы испытываем боль. Само чувство боли испытывается живо, и постольку оно является и раздельным. Но смутным при этом может быть локализация боли, и это же является неясным.

Следуя Декарту, авторы «Логики Пор-Рояля» признают ясными и раздельными идеи о самом себе и о всех состояниях нашего сознания, как, например, идеи о том, что значит судить, умозаключать, сомневаться, желать, воображать, чувствовать. К ясным идеям они относят также идеи протяженной субстанции и того, что ей присуще (фигура, движение, покой). Так же ясно мы понимаем бытие, существование, длительность, порядок, число. Все эти идеи настолько сами по себе ясны, что часто, когда желают их еще более разъяснить, этим только их затемняют.

Темными и случайными идеями авторы «Логики Пор-Рояля», как и все сторонники картезианской философии, считают идеи о чувственных качествах, о цветах, звуках, запахах, вкусах, тепле, холоде и т. п., равно как о голоде, жажде, телесной боли. Смутность этих идей, по учению картезианской философии, происходит от того, что мы свои собственные ощущения переносим в вещи внешнего мира. Так, говорят, что огонь тепел, снег холоден, сахар сладок. Таким образом, в этом вопросе «Логика Пор-Рояля» становится на позиции субъективного идеализма и ссылается на древних скептиков и Аврелия Августина. Однако позиция «Логики Пор-Рояля» в данном вопросе не является последовательным субъективным идеализмом, но, подобно позиции Декарта, она в конечном счете дуалистична.

Одной из причин неясности и смутности в наших мыслях и в наших разговорах является связь идей со словами. Мы часто больше внимания обращаем на слова, чем на вещи. Хотя люди часто имеют различные идеи об одних и тех же вещах, они, однако, пользуются одними и теми же словами для выражения их (например, различные лица вкладывают разное содержание в понятие, выражаемое словом «добродетель»). Более того, одни и те же люди в различные периоды своей жизни смотрят на одни и те же вещи весьма различно и тем не менее употребляют одни и те же слова для обозначения этих вещей. В качестве примера двусмысленного употребления слов «Логика Пор-Рояля» приводит слово «ощущение»: так, слово «видеть» употребляют как для обозначения определенного факта сознания (зрительного ощущения), так и для обозначения соответствующих физиологических процессов в наших глазах и мозгу.

Таким образом, «Логика Пор-Рояля» дуалистически отрывает психический процесс ощущения от его физиологической основы, от процессов в органах чувств и центральной нервной системе, продуктом и функцией которых является ощущение.

Переходя к учению о дефиниции, «Логика Пор-Рояля» развивает положение о необходимости выработки языка науки. Наилучшее средство избежать той смутности в мыслях, которая порождается их связью со словами,— создать новый язык и новые слова, которые были бы связаны только с теми идеями, которые они должны представлять соответственно нашему желанию. Однако для этого нет необходимости составлять новые по звукам слова, так как можно пользоваться теми, которые уже находятся в употреблении, только нужно сделать так, чтобы они для нас не имели никакого другого значения, кроме желаемого.

Для установления такого единственного значения слова применяется словесная дефиниция. Авторы различают дефиницию словесную, или номинальную, и реальную дефиницию. В последней (например, «человек есть разумное животное») к определяемому термину («человек») присоединяют его идею («разумное животное»), тогда как в словесной дефиниции имеется в виду только значение самого словесного выражения (знака).

Но ту словесную дефиницию, о которой мы здесь говорим и которая нужна для точности в науках, не следует смешивать с той, которая говорит о значении слова в языке по обычному употреблению или по его этимологии. Словесные дефиниции произвольны, тогда как реальные дефиниции не являются таковыми. Дело в том, что каждому звуковому комплексу по его природе безразлично, какую идею обозначать, и я могу пользоваться им для своей цели, как мне угодно; важно лишь, чтобы я прилагал этот словесный знак к одной вещи и не смешивал разные вещи под одним словом. Поэтому словесные дефиниции нельзя оспаривать, ибо они произвольны.

Иначе обстоит дело с реальными дефинициями, так как они могут быть ложными. Реальная дефиниция должна быть еще доказана, если она не ясна сама по себе как аксиома. Словесные же дефиниции ни в каком доказательстве не нуждаются.

В вопросе о дефинициях встречаются две большие ошибки.

Первая заключается в том, что смешивают словесные дефиниции с реальными и приписывают первым то, что присуще вторым. Так, дав ложные дефиниции не имен, а вещей, хотят затем, чтобы их рассматривали как принципы, которым нельзя противоречить.

Вторая ошибка заключается в том, что избегают словесных дефиниций, чтобы скрыть неясность употребляемых терминов. Вследствие этого многие диспуты превращаются в чисто словесные прения. Итак, большая польза словесных дефиниций заключается в том, что благодаря их применению дается точное понятие, о чем идет дело. Другая польза словесных дефиниций состоит в том, что часто нельзя иметь раздельную идею о какой-нибудь вещи, иначе как употребляя много слов ее обозначения. Неудобства повторять постоянно этот длинный ряд слов, особенно в научных книгах, устраняется благодаря словесным дефинициям, при помощи которых этот длинный ряд слов заменяется одним термином.

Как пользоваться словесными дефинициями?

Во-первых, не следует стараться давать определение всем словам, так как часто было бы бесполезно, а иногда и просто невозможно. Бесполезно это делать, так как если идея ясна и раздельна, то все, слыша данное слово, образуют эту идею. Ведь цель дефиниции, заключающаяся в том, чтобы связать слово с ясной и раздельной идеей, здесь уже достигнута.

Невозможно дать дефиницию всем словам, так как для того, чтобы дать определение какому-нибудь слову, нужны другие слова, а для определения этих слов понадобятся опять слова и так далее до бесконечности.

Во-вторых, не следует изменять дефиниций, которые уже даны. Так, в математике мы имеем уже установившиеся дефиниции и не стоит их изменять.

В-третьих, когда приходится давать дефиницию, следует по возможности пользоваться общеупотребительными словами в их обычном значении. Что обозначают слова? Люди часто не замечают всего значения слова, т. е. часто слова обозначают более, чем кажется, и, желая объяснить значение слова, мы не учитываем всего того впечатления, которое производит это слово. Дело в том, что обозначать — значит не что иное, как вызывать в уме идею, связанную с данным звуковым комплексом. Но часто бывает, что слово, кроме главной идеи, которая считается собственным значением его, вызывает несколько других добавочных идей. Например, кто-нибудь говорит: «Вы лжете»; собственно это значит: «Вы думаете иное, чем говорите», но

обычно эти слова, кроме указанного смысла, вызывают еще идеи презрения и нанесения обиды.

Иногда эти добавочные идеи не связаны со словами в обычном употреблении их, но связаны только у тех, кто пользуется этими словами в данном случае. Таковы идеи, вызываемые тоном голоса, выражением лица, жестами и другими естественными знаками, которые связывают с нашими словами множество идей, видоизменяющих, увеличивающих или уменьшающих значение сказанных слов. Бывают добавочные идеи, связанные и с самими словами, это — добавочные идеи, которые вызываются у всех произносящих или выслушивающих данные слова. Так, одни слова неприятны и ненавистны, другие приятны; одни скромны, другие бесстыдны. Вот почему одни и те же мысли кажутся нам более живыми, когда они выражены образно, чем когда они высказаны просто, ибо в первом случае, кроме главной идеи, они выражают чувства говорящего. Удовольствие состоит более в том, чтобы чувствовать, чем приобретать познания.

Есть еще один вид идей — идеи «добавочные». Например, произносится слово «это» при указании на какую-либо вещь. Но слово «это» само по себе слишком обще и слишком смутно. И поэтому в этом случае наш ум идет дальше к раздельным идеям, относящимся к указываемому предмету. Таким образом, случается, что, понимая точное значение, соответствующее слову, мы не останавливаемся на нем, когда оно слишком смутно и слишком обще, но простираем свой взгляд дальше и принимаемся рассматривать в объекте другие его атрибуты и, таким образом, начинаем понимать его посредством более раздельных идей.

Что касается учения о суждении, то «Логика Пор-Рояля» критикует предшествовавшие ей системы логики, начиная с Аристотеля, за то, что они ограничивались изучением лишь немногих видов суждений, тогда как в действительности имеется значительно большее многообразие суждений. В частности, «Логика Пор-Рояля» указывает на познавательное значение таких видов суждений, как выделяющие суждения (например, только некоторые *S* суть *P*) и исключающие суждения (например, все *S*, кроме одного, суть *P*). Говорится и о разнообразии сложных суждений, выражаемых предложениями, связанными различного рода союзами.

О так называемых неопределенных суждениях «Логика Пор-Рояля» высказывает мнение, что их следует считать общими, если они встречаются в науках, и частными, если они высказаны о фактах или в рассказах.

«Логика Пор-Рояля» требует не смешивать словесную и реальную дефиницию. Словесная дефиниция произвольна и зависит от нас, реальная же дефиниция не зависит от нас, выражая то, что заключается в истинной идее вещи.

Реальные дефиниции, по учению «Логики Пор-Рояля», бывают двоякого рода: дефиниции в собственном смысле слова, выражающие природу

вещи указанием на ее существенные признаки (род и дифференцию), и описания, которые дают познание о вещи, указывая на ее собственные акциденции, дающие возможность отличить данное понятие от всех других, но не раскрывающие его сущность.

Учению об умозаключении посвящена третья часть «Логики Пор-Рояля». Обычно эта часть (правила умозаключения) считалась самой важной в логике, и поэтому только ее разрабатывали с большой тщательностью. Авторы «Логики Пор-Рояля» сомневаются, действительно ли эта часть логики так полезна, как воображают. Они указывают, что бóльшая часть ошибок у людей происходит скорее от того, что они рассуждают, исходя из ложных принципов, чем от того, что они рассуждают, плохо следуя своим принципам.

Необходимость умозаключений основана на той особенности человеческого ума, что он не всегда может решить вопрос об истинности или ложности суждений путем простого рассмотрения двух понятий (субъекта и предиката), составляющих данное суждение. Когда простого рассмотрения этих двух понятий недостаточно, чтобы судить, должно ли одно из них о другом утверждать или отрицать, тогда необходимо прибегнуть к третьему понятию, посредствующему между субъектом и предикатом обсуждаемого суждения. В этом заключается природа умозаключений.

В умозаключении решается вопрос об истинности или ложности суждения; субъект этого суждения получает название «малого термина» («le petit terme»), а предикат — название «большого термина» («le grand terme»), так как субъект обычно имеет меньший объем, чем предикат. То третье понятие, к которому мы прибегаем, чтобы установить, какая связь — положительная или отрицательная — существует между меньшим и большим терминами, называется «средним термином». В умозаключение входят две посылки (praemissae) — большая (majeure) и меньшая (mineure) — и заключение. Но не всегда обе посылки бывают выражены явно. В таком случае мы имеем умозаключение, которое называется «энтимемой». Энтимема есть подлинный полный силлогизм в уме; этот силлогизм является лишь несовершенным, т. е. неполно выраженным, ибо одна из посылок подразумевается.

В умозаключении должно быть по меньшей мере три суждения. Но их может быть и больше. Умозаключения, состоящие из многих суждений, в которых каждое последующее зависит от предыдущего, называется «соритом». Сориты являются самыми обычными рассуждениями в математике. Сорит можно свести к ряду (цепи) силлогизмов.

В «Логике Пор-Рояля» дается следующее деление силлогизмов на виды. Прежде всего силлогизмы делятся на простые (simples) и соединительные (conjonetifs). Простыми являются те силлогизмы, в которых средний термин в посылках соединяется лишь с одним из крайних терминов. Следовательно, сюда относится категорический силлогизм. Соединительными называются те силлогизмы, в которых средний термин соединяется с обоими крайними.

Так, в условных силлогизмах в большей посылке (условной) средний термин бывает всегда соединен с обоими крайними терминами.

Простые силлогизмы, т. е. те, в которых средний термин соединен отдельно с каждым из терминов умозаключения, бывают, в свою очередь, двух видов: некомплексные (incomplexes) и комплексные (complexes).

Некомплексные силлогизмы — те, в которых каждый термин соединен целиком со средним. В комплексных силлогизмах соединяется в посылке со средним термином лишь часть субъекта или предиката заключения. В умозаключения этого второго типа всегда входит сложное предложение. Вот пример (не из «Логики Пор-Рояля»):

Закон предписывает страховать служащих,
Петров — служащий.

Следовательно, закон предписывает страховать Петрова.

Из приведенного нами примера видно, что так называемые комплексные силлогизмы в сущности вовсе не являются силлогизмами, но в то же время они являются вполне правильными умозаключениями.

Таким образом, в этом своем учении «Логика Пор-Рояля» открывает несиллогистические дедуктивные умозаключения, подобно тому, как в том же XVII в. Франциск Бэкон разработал учение о несиллогистических индуктивных умозаключениях. В системах логики XVII в. преодолевается прежняя узкая теория выводов, признававшая достоверными выводами только силлогистические умозаключения. Недостатком систем логики XVII в. было то, что индуктивная и дедуктивная системы логики развивались обособленно, индукция и дедукция противопоставлялись друг другу, не видели их единства и неразрывной связи.

* * *

В XVII в. с новыми логическими идеями выступил бельгийский логик и философ Арнольд Гейлинкс (1625—1669). Гейлинкс был виднейшим представителем окказионализма, признававшего в вопросе об отношении души и тела теорию психико-физического параллелизма.

В своем труде «Logica Fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat restituta» (издан в 1662 г.) он использует схему логических доказательств по образцу Евклида. Гейлинкс сформулировал серию теорем из области исчисления суждений.

Крупнейшим философом XVII в. был голландский мыслитель Бенедикт Спиноза (1632—1677).

Для Спинозы, так же как для Декарта, математика является идеалом научного знания. Это проявляется у него в самой форме изложения главного его произведения «Этика» («Ethica ordime geometrico demonstrata», 1677). Рационализм Декарта в спинозизме усиливается и доходит до веры во все-

могущество разума: по мнению Спинозы, одним разумом может быть познано решительно все в силу рациональности самой действительности. Этим объясняется придаваемая Спинозой своему главному произведению форма Евклидовой геометрии. Спиноза начинает с определений, дополняет их аксиомами (или постулатами), затем следуют теоремы или положения и, наконец, демонстрации или доказательства, посредством которых последующие положения выводятся из предыдущих, а последние — из самоочевидных истин. Сюда присоединяются еще королларии (выводы, непосредственно вытекающие из теорем) и схолии (более подробные объяснения доказательств).

Спиноза имел предшественников в отношении геометрического метода (ordo geometricum) своей этики еще в средние века, например Алана из Лилля.

Философия Спинозы, изложенная этим методом (ordine geometrico), есть материализм за ширмой платоновского одеяния. В основе этого метода лежит метафизическая идея о вечной, неизменной истине, навеки нерушимой, как мир платоновских идей.

Следуя Декарту, Спиноза развивает учение о единстве научного метода. Человеческая природа не особое государство в государстве. Как каждый предмет природы она познается через приложение общих законов природы. Спинозовский единый универсальный научный метод есть рационалистический математический метод, а в области психологии он выливается в несколько упрощенную трактовку аффектов и поведения человека, как если бы дело шло о линиях или плоскостях.

Итак, в объяснении психологии человека и его поведения Спиноза прибегает к синтетико-математическому способу доказательства. Этим он хочет возвести свое учение в степень математической достоверности. Его «Этика» открывается рядом определений. Согласно Спинозе, прежде всего должны быть точно и ясно определены исходные понятия. Затем выставляются неоспоримые положения, аксиомы. Из этих определений и аксиом выводятся теоремы (propositiones). Так, из немногих исходных элементов чисто логически создается целое здание метафизики, физики и этики.

Уже в самом этом методе заложены основные метафизические мысли Спинозы. Если по этому методу из немногих исходных элементов можно вывести весь мир, то порядок в самом мире должен быть математическим. Как в математике все существующее в мире стоит в отношении основания и следствия, как из сущности математической фигуры вытекают все определения ее, так и в мире все единичные вещи вытекают из его первоосновы. Вследствие такого сближения с математикой у Спинозы причинное отношение совпадает с логическим отношением основания и следствия (у него не проводится различия между causa и ratio).

Что касается способов познания мира, то Спиноза выделяет две основные способности человека: 1) чувственное представление, воображение (ima-

ginatio) и 2) способность познания истинной действительности (intellectus) единой всеобъемлющей субстанции.

Imaginatio есть способность к производству неадекватных смутных идей. Неадекватное представление не есть само по себе заблуждение, но оно становится таковым, когда, не сознавая его недостаточности, мы считаем его полным и истинным.

Что касается области адекватного знания интеллекта, то в ней Спиноза различает две ступени: 1) рациональное познание (ratio), познание посредством умозаключений, и 2) интуитивное знание (scientia intuitiva), достоверное само по себе. Последнее касается принципов, первое — того, что из них следует.

Глава IX

Логика в Англии в XVII в.

Естествознание, бывшее в пренебрежении в эпоху феодализма, становится главным предметом научных исследований и стоит в центре научных интересов эпохи. В связи с этим зарождается и развивается в Англии материалистическая философия.

Главными представителями английского материализма XVII в. были Франциск Бэкон Веруламский (1561—1626), Томас Гоббс (1588—1679), Джон Локк (1632—1704) и Исаак Ньютон (1642—1727).

Подобно Декарту, Бэкон ставит задачу коренного преобразования философии и науки. Оба они стремятся низвергнуть схоластическую науку и воздвигнуть новое здание научного знания, но, в отличие от Декарта, который строил это новое здание на основе философского дуализма и рационализма, у Бэкона фундаментом научного знания являются материализм и эмпиризм. Будучи родоначальником английского материализма, он стоит во главе метафизического материализма, получившего широкое развитие на Западе в XVII—XVIII вв. Его эмпиризм оказал настолько глубокое влияние на английскую философскую мысль, что во всем последующем развитии философии в Англии эмпиризм стал в ней господствующим течением. Но, отстаивая эмпирическую линию в философии и науке, Бэкон выступал против того крайнего эмпиризма, на позиции которого постепенно перешла философская мысль в Англии.

Выступая против рационализма, с одной стороны, и против крайностей эмпиризма, с другой, Бэкон говорит, что ученый не должен уподобляться ни пауку, ткущему паутину из самого себя, ни муравью, который только собирает и накапливает материал, но должен, подобно пчеле, собирать и перерабатывать собираемый материал, преобразуя его в научную теорию.

Таким образом, по Бэкону, подлинную науку нельзя создать, черпая только из своего собственного рассудка, не опираясь на опытные данные, но, с другой стороны, для этого недостаточно простого накопления голых фактов. Лишь на основе тщательного и возможно полного изучения фактов опыта и их обработки путем применения строго научного метода может быть, по учению Бэкона, создана истинная наука.

Бэконом был задуман обширный труд под заглавием «Великое возрождение наук» («Instauratio magna»), но им были выполнены лишь две части

задуманного произведения. Первая — «О достоинстве и приращениях наук» — представляет собой общий обзор всех отраслей научного знания, дает классификацию наук и заключает в себе суждения автора об отдельных науках. Эта часть свидетельствует, что Бэкон не всегда умел по достоинству оценивать важнейшие достижения современной ему науки: он недооценивал роль математики в познании природы и отвергал систему Коперника.

В вопросе об отношении науки к религии он стоит на позиции учения о двойной истине и говорит, что только маленькие глотки философии могут вести к атеизму, более же глубокое знание философии приводит к религии. Естествознание и все науки, за исключением исторических, Бэкон называет философией, философию же в собственном смысле слова он, по примеру Аристотеля, называет первой философией, или универсальной наукой.

Бэкон требует коренного преобразования наук, исходя из нового взгляда на их задачи. Наука должна иметь своей целью счастье людей, их могущество, господство над природой. Назначение науки — быть средством к достижению человеческой власти над природой. Человек может столько, насколько велико его знание (tantum potest quantum seit). Но для того, чтобы дать человеку господство над вещами, сама наука должна коренным образом измениться. Схоластическая наука — пустое занятие, не пригодное для жизни. Что нужно для ее преобразования? Нужно обрезать ей крылья и подвязать гири, чтобы удержать ее среди земных вещей. В чем заключается то могущество, которое наука призвана дать человеку? Создать и ввести в данное тело новое свойство или новые свойства — к этому сводится задача наук. Например, наука должна найти способы изготовления золота или продления жизни, возвращения сил молодости.

Высоко ценя астрономию, Бэкон думает, что наука о небесных светилах станет предсказывать засухи и наводнения, урожаи и неурожаи, землетрясения, войны и народные восстания. Он ставит науке практическую задачу дать человеку могущество над природой, но его представление об этом могуществе еще в значительной мере носит фантастический характер. Он еще не освободился полностью от наивных суеверных воззрений алхимии, астрономии и магии.

Хотя Бэкон на первый план выдвигает практические задачи науки, однако он не является сторонником узкого одностороннего практицизма. Кроме знания плодоносного, он признает и знание светоносное, которое, раскрывая нам природу вещей, непосредственно в данное время не приносит еще никакой пользы, но в будущем может принести столь огромные плоды, каких нельзя еще предвидеть сейчас. Более того, Бэкон готов даже допустить правомерность человеческого стремления к свету знания ради самого этого стремления.

Итак, Бэконом поставлена задача создать новую науку, имеющую своей целью дать человеку власть над природой. Для выполнения этой задачи он

считает необходимым направить все науки на путь открытий и изобретений. А для этого нужно дать наукам орудие — логику изобретения. Бэкон говорит, что, пока отсутствовала такая логика, научные открытия и изобретения делались случайно, наличие же логики изобретения приведет к тому, что развитие наук пойдет по правильному пути, научные открытия и изобретения перестанут быть делом случая, они будут производиться систематически по определенному плану и по строго научному методу.

Так ставится новая задача, разрешению которой посвящается вторая часть главного философского труда Бэкона «Великое возрождение наук». Эта вторая часть появилась под заглавием «Новый органон наук» («Novum Organum scientiarum») в 1620 г. Бэкон работал над этим произведением 20 лет и перерабатывал его 12 раз, прежде чем опубликовать. Как показывает самое заглавие, Бэкон противопоставляет свою логику логике Аристотеля: его «Новый Органон» должен заменить старый аристотелевский «Органон».

Бэкон обрушивается на Аристотеля, громит его философию и логику, видя в их господстве главную причину застоя наук, их бесплодности, засилья в философии и науках глубоко укоренившихся заблуждений, которые необходимо выкорчевать. Бесплодность и уродливость средневековой схоластической науки он объясняет тем, что в ней утвердилась диктатура аристотелевской философии и логики. Выражая свое презрительное отношение к Аристотелю, Бэкон говорит, что река времени вынесла на поверхность такой навоз, как учения Платона и Аристотеля, тогда как подлинно научные теории Демокрита были преданы незаслуженному забвению. На самом деле Бэкон был несправедлив по отношению к Аристотелю, он не знал подлинного Аристотеля, который был ему известен только в схоластизированном виде.

Бэкон ополчается против силлогистики Аристотеля, выдвигая против нее индукцию, и критикует индукцию Аристотеля как ненаучную, противопоставляя ей свою теорию научной индукции. Даваемая им критика силлогизма поверхностна. Он говорит, что силлогизм состоит из предложений, а предложения из слов, слова же являются обозначениями вещей; поэтому если выраженное в слове представление о вещи является смутным или неверным, то весь силлогизм рушится, поскольку он построен на смутных и ошибочных представлениях о вещах. Но эта критика силлогизма не попадает в цель. Она справедливо указывает, что одной формальной правильности силлогистического вывода недостаточно для получения истинного заключения — для этого необходимо еще наличие верных посылок. Эта критика, однако, нисколько не затрагивает вопроса о познавательной ценности самой функции силлогизма, ее роли в процессе познания.

Историки логики отмечали, что Бэкон сам в своей критике силлогизма применяет силлогизм, опровергая фактически самого себя на практике. С Бэконом можно согласиться, лишь поскольку, разумеется, при посредстве одних только силлогизмов нельзя построить науки и общие суждения, из

которых исходят в силлогистических выводах, не должны быть произвольно принятыми.

В результате своей критики Бэкон выносит аристотелевско-схоластической логике суровый приговор: «Органон» Аристотеля не только бесполезен, но глубоко вреден для науки; он не только не является инструментом научного исследования и движения науки вперед к новым открытиям и изобретениям, но, наоборот, служит лишь закреплению заблуждений и тормозит развитие наук. По мнению Бэкона, самое большее, на что может претендовать логика Аристотеля,— научить методам ведения прений и способам убеждения людей. Но одно дело — искусство побеждать в словесных спорах и совершенно иное дело — побеждать природу, овладеть научными истинами, чтобы применять их на практике для блага человечества. Бэкон говорит, что о философии должно судить по ее плодам, по ее практической ценности. Та философия, которая не приносит ничего полезного и прекрасного, пуста и суетна, в особенности же если вместо виноградных гроздьев и олив она производит лишь шипы и колючки пустых споров. Именно такой, по мнению Бэкона, была аристотелевско-схоластическая философия.

Бэкон, подобно Декарту, считает, что для того, чтобы построить новое здание науки, нужно сперва разрушить старое здание и поэтому следует начать с сомнения и критического пересмотра всего прежнего достояния научного знания. Необходимо прежде всего освободить ум людей от старых заблуждений, очистить ум так, чтобы он, подобно чистому зеркалу, отражал мир таким, каким он есть на самом деле. Этому очищению ума, устранению всего того, что засоряло науку, посвящено начало «Нового Органона» Бэкона. «Разрушительная» часть (pars destruens) «Нового Органона», предваряющая «сознательную» часть, содержит в себе учение «об идолах» (призраках). Это учение занимает в логике Бэкона, по его собственному сравнению, такое же место, как учение о софизмах в логике Аристотеля.

Бэкон считает первым необходимым условием для создания подлинно научного знания освобождение человеческого ума от призраков (идолов), которые скрывают от него подлинную природу вещей и препятствуют познанию истины. Бэкон учит, что есть четыре вида таких призраков: 1) идолы рода (idola tribus), заблуждения, присущие самой природе человека и потому свойственные всем людям; 2) идолы пещеры (idola species), зависящие от индивидуальных особенностей отдельных людей; 3) идолы рынка (idola fori), коренящиеся в привычном словоупотреблении, и 4) идолы театра (idola theatri), источником которых является вера в авторитеты. Самыми могущественными идолами, от которых наиболее трудно освободиться, Бэкон считает идолы человеческого рода, которые присущи всем людям по самой их природе.

К идолам человеческого рода Бэкон относит те искажения действительности, которые совершает человек, истолковывая природу по аналогии с

собой. Человек склонен представлять себе окружающую, природу антропоморфически, он привносит свою собственную природу во внешнюю природу и тем самым искажает отражение этой природы в своем уме. К таким идолам относится понятие целей, если ими объясняют явления природы. Необходимо изгнать аристотелевские «целевые причины» (causae finales) из физики.

Что касается идолов пещеры, зависящих от своеобразия индивидуальности людей, то Бэкон здесь имеет в виду то различие между умами людей, что они, преувеличивая различие между вещами, не замечают надлежащим образом сходства между ними, тогда как от других ускользает различие и они преувеличивают сходство между наблюдаемыми предметами. Для познания природы одинаково важно точно устанавливать как различие, так и сходство между вещами. Равным образом к идолам пещеры относится чрезмерная приверженность одних людей к старым взглядам, а других — ко всему новому. Необходимо изгнать из наук и идолов пещеры, не увлекаться чрезмерно ни старыми, ни новыми взглядами, не пренебрегать теми истинами, которые установлены древними, и, с другой стороны, не относиться с пренебрежением к новым научным открытиям.

Сущность идолов рынка, являющихся заблуждениями слова, Бэкон усматривает в самообмане: люди, не знающие самих вещей, воображают, будто они их знают, так как у них имеется чисто словесное знание, почерпнутое не из знакомства с самими вещами. Эту чисто словесную мудрость необходимо отличать от знания самих вещей, и замена знания чисто словесной мудростью служит причиной заблуждений, именуемых «идолами рынка».

Обильным источником заблуждений являются идолы театра. Это — ложные мнения, основанные на вере в авторитеты, в частности, сюда относятся учения различных философских школ. Все прежние философские школы, всю историю философии Бэкон уподобляет театру, где перед зрителями разыгрываются различные вымышленные истории. Все философские системы до сих пор изображали не действительный мир, а мнимый. Их содержание — лживые вымыслы.

Итак, для торжества подлинной науки, по учению Бэкона, нужно ниспровергнуть все авторитеты, разбить кумиры, которым человечество ранее поклонялось, отвергнуть всевозможные идолы, державшие в плену человеческую мысль, покончить с иллюзиями. Нужно вымести весь этот сор, чтобы очистить место для науки, свободной от всяких предвзятых взглядов и необоснованных мнений. Бэкон призывает расстаться с прошлым и начать строить все заново. Но при этом он считает необходимым, чтобы познающий ум не был предоставлен самому себе, но был заранее вооружен научным методом. Подобно тому как если бы люди в своей трудовой деятельности работали голыми руками без помощи орудий, они достигли бы ничтожных результатов, точно так же они достигли бы небольших результатов в

науке, если бы в своих научных исследованиях не руководствовались бы правильным научным методом.

По Бэкону, задача логики заключается в разработке научного метода, указывающего правильный путь открытия истины. В его понимании логика должна стать логикой научных открытий и изобретений, служить инструментом для этой цели; при помощи его научные открытия будут производиться систематически и даже механически, с легкостью, без больших умственных усилий.

Преувеличивая роль метода, Бэкон недооценивает роль творческой изобретательности и личного дарования в научной деятельности. Для него все дело — в знании метода. Главное для развития наук, по его мнению, заключается в создании научного метода. Таким методом, по Бэкону, является индукция. Наука должна идти от чувственных данных и от единичных фактов. Но часто ученые от этих единичных фактов сразу взлетают к самым общим положениям и из этих высших положений выводят средние. Этот путь ошибочен. Исходя от единичных фактов, следует восходить к обобщениям постепенно, шаг за шагом, без скачков. Лишь постепенно поднимаясь по лестнице со ступеньки на ступеньку, мы в конце концов достигаем надежных общих принципов.

Истинный научный метод, по Бэкону, исходит от единичных случаев, от них мы переходим к самым низшим обобщениям, затем к средним обобщениям и, наконец, от них к самым высшим всеобщим положениям. Самыми важными и самыми ценными в науке, по мнению Бэкона, являются средние положения, во-первых, потому что они имеют наибольшее практическое значение для жизни людей, для их счастья, а во-вторых, потому что на средних положениях основываются и высшие принципы науки — самые широкие обобщения. Последние, по сравнению со средними положениями, являются бессодержательными.

Согласно логике Бэкона, сначала наблюдениями и экспериментами дóлжно установить факты, а затем путем индукции от познания фактов переходить к познанию общих законов. Все общие положения, получаемые посредством обобщения фактов, Бэкон называет «аксиомами». Так, в 104-м афоризме «Нового Органона» он говорит об аксиомах самых общих (axiomata generalissima), которые называются принципами, об аксиомах средних и низших (axiomata media и axiomata minora) и, наконец, об аксиомах самых низших (axiomata infima), которые, как он говорит, незначительно отличаются от голого опыта (experientia unda).

Должно сказать, что у Аристотеля слово «аксиома» (ἀξ), даже поскольку оно берется в логическом смысле, употребляется в трех значениях: 1) оно означает первые принципы отдельной науки (значение, которое термин «аксиома» имеет у математиков); 2) в специальном техническом смысле как последние принципы всякого знания (таков, например, у Аристотеля закон

противоречия; 3) аксиомой иногда у Аристотеля называется всякое суждение (предложение).

Дело в том, что греческое слово «аксиома» происходит от глагола ἀξιόω, что значит «признавать» или «принимать что-либо за истинное», и по своему первоначальному смыслу слово «аксиома» означает любое предложение или суждение, принимаемое за истину, а затем в науках и философии аксиомой стали называть то, что самоочевидно и не требует никакого доказательства. Термин «аксиома» означал любое суждение у стоиков, у Цицерона, Плутарха, Диогена Лаэрция, Геллия, Галена. Также у Рамуса и его последователей аксиомой называлось всякое предложение или суждение. В отличие от рамистов у Бэкона аксиомой называется всякое общее суждение, тогда как рамисты и частные суждения называли аксиомами.

По учению Бэкона, после установления фактов наука должна перейти к установлению аксиом, т. е. общих положений, именно к обобщению данных опыта путем истинной индукции. Бэкон критикует индукцию Аристотеля и схоластиков, называя ее «индукцией через простое перечисление». Существенным ее недостатком Бэкон считал то, что в ней исключительное внимание уделялось положительным инстанциям, т. е. перечислению случаев, подтверждающих выводимое общее положение (аксиому), но не уделялось должного внимания поискам отрицательных инстанций. Между тем одна отрицательная инстанция опровергает общее положение, хотя множество случаев могло быть приведено для его подтверждения.

Аристотелевской индукции через простое перечисление (per enumerationem simplisem) Бэкон противопоставляет свою истинную индукцию через исключение (per rejectionem). Сущность истинной индукции, по учению Бэкона, заключается в том, что посредством самого тщательного сравнения максимального множества фактических данных, относящихся к изучаемому явлению, познаются несущественные условия изучаемых явлений и они исключаются, так что в результате этой логической операции остаются лишь существенные условия.

Таким образом, истинная индукция состоит в исключении всего несущественного, в отбрасывании всего того, что отсутствует при отсутствии изучаемого качества. Необходимо накопить в возможно большей полноте материал и составить таблицы: 1) таблицу присутствия, охватывающую все случаи, в которых изучаемое свойство имеется налицо; 2) таблицу отсутствия, когда данное свойство отсутствует (разумеется, невозможно привести все бесчисленные случаи отсутствия данного свойства, достаточно ограничиться лишь указанием случаев, весьма сходных с теми, в которых исследуемое свойство присутствует), и 3) таблицу степеней или сравнения, охватывающую случаи, в которых изучаемое свойство присутствует в различной степени.

Составление таких таблиц Бэкон считает необходимым предварительным условием для применения индукции.

На основе материала, представленного в этих таблицах, отыскивается, какое свойство всегда сосуществует с исследуемым свойством и всегда отсутствует, когда отсутствует исследуемое свойство, а также вместе с последним увеличивается и уменьшается. Вместе с тем это искомое свойство должно представлять собой определенное видоизменение общего свойства тел, именно величины и формы образующих тело мельчайших его частиц, их расположения и движения. Это и будет истинная основная причина изучаемого свойства. Ее Бэкон называет «субстанциальной формой», заимствуя этот термин у схоластиков.

Таким образом, задачей индукции Бэкон считает отыскание субстанциальных форм вещей, под которыми он понимает сущность вещей и явлений, внутреннюю причину свойств вещей.

Понятие «формы» у Бэкона страдает неясностью. С одной стороны, он признает формы материальными, считая их не чем иным, как сочетанием мельчайших материальных частиц, движущихся по чисто механическим законам. С другой стороны, он говорит о душе как «о форме форм», и его учение о формах смыкается со схоластическими представлениями. Форма вещи у Бэкона есть подлинная природа вещи, как она есть в действительности, в отличие от того, какой вещь нам является. Но в понимании форм как сущности вещей у Бэкона основная материалистическая линия сочетается со схоластически-идеалистическими наслоениями.

В своем учении о формах вещей Бэкон возрождает атомистику Демокрита. Из всех предшествовавших ему философов он выше всего ставит Демокрита. Он хвалит Демокрита за то, что он занимался анализом самой природы, ее расчленением и анатомизированием (dissectio atque anatomia mundi). Он видит в Демокрите основоположника той философии, которая требует изучения сложных вещей и явлений путем их расчленения, разложения на простейшие части.

То новое, что дает Бэкон в своей теории индукции, сводится в основном к двум положениям. Во-первых, желая устранить случайный характер выводов, получаемых по индукции, он рекомендует систематически собирать факты и составлять таблицы, стремясь к возможной полноте обзора фактов. Во-вторых, он требует, чтобы главное внимание было обращено на отрицательные инстанции, ибо, как бы много положительных фактов ни было собрано для защиты какого-либо общего положения, достаточно одного отрицательного примера, чтобы это общее положение было опровергнуто.

Бэкон подчеркивает особо важное значение отрицательных инстанций. Надо их отыскивать, идти им навстречу. Единственный надежный путь опытного знания, по Бэкону, лежит через отрицательные инстанции. Именно возможность отрицательных инстанций и делает опытное знание делом сложным и трудным. Бэкон говорит, что одним из могущественных «идолов человеческого рода» является склонность людей видеть в природе больше

порядка, чем в ней есть. И в силу этого человеческий ум вообще более подчиняется влиянию положительных инстанций, нежели отрицательных.

Самому Бэкону была ясна недостаточность его индуктивного метода и те трудности, с какими было сопряжено его применение. В самом деле, для составления таблиц по методу Бэкона необходимо собрать чрезвычайно обширный материал, и притом никогда не может быть гарантии, что мы исчерпали все возможные случаи.

Таким образом, процесс бэконовской индукции чрезвычайно длительный, не дающий вполне надежных результатов. Поэтому у Бэкона возникла мысль о дальнейшем усовершенствовании его истинной индукции и он пришел к «идее прерогативных инстанций». Это — важнейшее открытие, которым Бэкон обогатил науку логики. Он ставит вопрос, нельзя ли процесс истинной индукции сократить и при этом получить выводы не менее, а еще более надежные. Бэкон делает открытие, что бывают случаи прерогативные, имеющие то преимущество, что в них исследуемое явление выступает в столь чистом и несмешанном виде, что представляется возможность быстро и легко различить случайное от существенного. Прерогативные инстанции дают возможность применить ускоренную индукцию, поскольку в этом случае отпадает необходимость составлять громоздкие таблицы и исходить из сравнения представленных в них многочисленных случаев. Немногочисленные прерогативные инстанции вполне достаточны для надежного вывода.

Бэкон насчитывает 27 видов прерогативных инстанций. Перечисление их носит несистематический, беспорядочный характер, и приводимые прерогативные инстанции неравноценны. Среди них много таких, которые вовсе не могут претендовать на признание их прерогативными. Вместе с тем в даваемом Бэконом перечне прерогативных инстанций имеются весьма ценные.

Наибольшее значение имеют следующие бэконовские прерогативные инстанции: единичные (instantiae solitariae), переходящие (instantiae migrantes) и инстанции креста (instantiae crucis). Единичные инстанции, по учению Бэкона, бывают двух видов: во-первых, сюда относятся предметы, сходные между собой только в исследуемом свойстве и не имеющие никаких других общих свойств за исключением исследуемого, и, во-вторых, предметы, которые, наоборот, подобны другим предметам во всем за исключением исследуемого свойства.

Таким образом, бэконовские единичные прерогативные инстанции предвосхищают миллевские методы единственного сходства и единственного различия. Переходящие инстанции мы имеем тогда, когда исследуемое свойство то возникает, то исчезает, ослабевает и усиливается. Этот вид прерогативных инстанций предвосхищает миллевский метод сопутствующих изменений. Инстанциями креста Бэкон называет такие случаи, когда исследователь стоит как бы на перекрестке двух дорог и ему предстоит сделать выбор, по какой же из них пойти. Инстанция креста — это такой опыт, ко-

торый имеет решающее значение для принятия одного из альтернативных положений и отбрасывания другого. Решение вопроса в этом случае зависит от постановки надлежащего эксперимента (experimentum crucis). Бэкон приводит ряд примеров подобного эксперимента.

Сам Бэкон пытался на практике применить свой метод истинной индукции и избрал предметом своего исследования явления тепла и холода. Он пришел к выводу, что «формой» (причиной) теплоты является вибрирующее движение мельчайших частиц материи и это движение передается от одних тел (более теплых) другим (менее теплым). Желая экспериментально изучить, каким образом холод действует на органическое тело, Бэкон стал набивать снегом куриц, простудился и умер.

Увлекаясь экспериментами, Бэкон не обладал таким дарованием экспериментатора, как Галилей и Декарт, и не обогатил естествознание никакими открытиями. Он верил во всемогущество научного метода, полагая, что его метод «мало предоставляет проницательности и силе ума», что этот метод почти уравнивает умы и способности, потому что он устанавливает подробно разработанные правила, которые остается только методически применять.

Бэкон считал, что его метод дает человеческому уму как бы циркуль и линейку, при помощи которых самая неопытная рука может чертить без труда круги и прямые линии. В данном вопросе его взгляд совпадает со взглядом Декарта, который утверждал, что естественный свет разума одинаков у всех людей, превосходство же в научном исследовании одних перед другими заключается в том, что те, которые руководствуются знанием правильных логических приемов, лучше управляют своим разумом в деле открытия новых истин. Оба они — и Бэкон и Декарт — одинаково понимают логику как науку о научном методе, применение которого ведет к открытию новых истин.

Выдающееся место Бэкона в истории логики прежде всего определяется тем, что его логика построена на материалистической основе. Характеризуя философские воззрения Бэкона, Маркс назвал его родоначальником английского материализма, но при этом отмечал, что его учение кишит теологическими непоследовательностями. Материализм Бэкона был метафизическим, но еще не стал, как у Гоббса, механистическим. Об этом К. Маркс пишет: «У Бэкона, как первого своего творца, материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически чувственным блеском всему человеку»[1]. Поэтому в философии и логике Бэкона качество не сводится к количеству, как у представителей механистического материализма. Но у него это проводится в ущерб значению математики в познании природы.

Идея опытного естествознания у Бэкона не поднимается до идеи математического естествознания. Он даже склонен был относиться отрицательно к

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 142—143.

применению математических методов в физике, считая, что, поскольку физика имеет дело с качествами, а математика с количеством, ошибочно подходить к физическим явлениям с математическими формулами.

В разработке теории индукции Бэкону принадлежит огромная заслуга: он возродил и развил дальше демокритовско-эпикурейскую теорию индукции, однако он не создал законченной теории научной индукции, заложив лишь ее фундамент. Заслугой Бэкона была борьба за свободу науки, за ее независимость от религии и теологии, от авторитетов всякого рода. Бэкон резко критиковал как догматиков, которые считали, что уже все исследовано и остается лишь обращаться к авторитетам, так и агностиков, отрицавших всякую возможность познания. Бэкон убежден в том, что человек способен познать объективную истину, причем он считает, что подлинная наука в его время делает лишь свои первые шаги. Ему не чужда идея развития науки.

Младший современник и друг Франциска Бэкона Томас Гоббс продолжал линию Бэкона в английской философии и создал систему материалистически-механистической философии. Называя Гоббса систематизатором бэконовского материализма, Маркс и Энгельс вместе с тем отмечали, что в учении Гоббса совершилось дальнейшее развитие материализма в направлении к одностороннему механическому мировоззрению. Как указывали Маркс и Энгельс, в философии Гоббса «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра. Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой»[2].

Но если таким образом материализм Гоббса стал односторонним, лишен того красочного многообразия, какое было у материализма Бэкона, и носит чисто рассудочный характер, зато, как отмечают К. Маркс и Ф. Энгельс, материализм «с беспощадной последовательностью развивает все выводы рассудка»[3], в частности уничтожает «*теистические* предрассудки бэконовского материализма»[4].

Если Бэкон развил дальше демокритовско-эпикурейскую логику, то Гоббс возродил и развил номиналистическую логику стоиков.

Отметим вкратце основные пункты сходства и различия между воззрениями Гоббса и Бэкона.

Что касается отношения к религии, то материалистическая философия Гоббса, как отметил К. Маркс, последовательнее учения Бэкона, она отрицает существование бога, Гоббс говорит, что люди выдумали богов вследствие незнания истинных причин явлений природы. Он объявляет религиозные представления антинаучными и абсурдными. Но это только в теории. А на практике Гоббс требует от каждого гражданина признавать

---

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 143.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 144.

господствующую государственную религию, верить в ее догматы, относясь к ним так, как к пилюлям, прописанным врачом: глотать их, не разжевывая (ибо если станешь их разжевывать, то узнаешь их подлинный вкус — их нелепость). Такое странное отношение к религии у Гоббса объясняется тем, что его материализм, как и материализм Бэкона и вообще английских мыслителей XVII в., квалифицируется классиками марксизма как «аристократический» (по выражению Энгельса).

Если в своих воззрениях на материю Фр. Бэкон примыкал к атомистике Демокрита, то, по Гоббсу, частицы, из которых состоит материя, не следует мыслить неделимыми. Гоббс отвергает аристотелевскую первоматерию, лишенную всякой формы. Он отрицает и пустое пространство, так как, по его учению, всякое бытие есть тело. Гоббс объявляет несостоятельным общее понятие материи, считая его абстракцией, которой не соответствует ничто в объективной реальности: реально существуют только отдельные конкретные единичные тела. Объективно телам присущи только два свойства: протяженность и движение. Поэтому основными науками являются геометрия и механика.

Все, что происходит во Вселенной, все изменения в ней, по Гоббсу, сводятся к движению. Действие на расстоянии Гоббс, как и Декарт, отрицает. Движение передается телу каким-либо движущимся телом либо путем непосредственного соприкосновения, либо через среду. Гоббс — строгий детерминист. По его учению, в природе все детерминировано, в том числе и человеческое поведение и человеческая психика. Ощущение, по Гоббсу, в своей основе есть особый вид движения: когда на органы внешних чувств действуют движения каких-либо тел, то эти движения передаются мозгу, далее распространяются к сердцу и, наконец, оттуда идет обратное движение; это обратное движение и есть ощущение.

Таким образом, физиологическую основу ощущения Гоббс понимает как отраженное движение. Если у Декарта впервые встречается понятие рефлекса для объяснения поведения животных, которые мыслятся автоматами, не имеющими психики, то у Гоббса впервые понятие рефлекса применяется для объяснения психических процессов. Сами же по себе качества ощущений (цвета, звуки и т. д.), по мнению Гоббса, являются чисто субъективными; это — изменения, происходящие в самом воспринимающем субъекте и не отражающие объективной реальности. В признании субъективности качеств ощущений Гоббс идет дальше Галилея, однако не скатывается до субъективного идеализма Беркли, признавая объективное существование вне нас телесного мира, который своими воздействиями вызывает ощущение в нас. Но эти ощущения, по Гоббсу, не отражают объективной действительности так, как она есть на самом деле.

Начинаясь с ощущений, человеческое познание, по учению Гоббса, переходит затем в стадию памяти; содержание памяти и представляет собой

опыт. Но опыт не может дать знания, обладающего характером всеобщности. Наука, устанавливающая общие положения, возможна лишь благодаря тому, что человек обладает речью. А именно, в целях общения между собой и сообщения другим своих представлений люди стали сочетать с представлениями о предметах определенные знаки. В особенности в роли таких знаков стали выступать слова. При этом одно и то же слово применяется ко многим сходным предметам. Так, благодаря языку в распоряжении людей появились общие для многих сходных вещей знаки и вследствие этого стало возможным знание общего.

Согласно номиналистической концепции Гоббса, в самой объективной действительности нет общего, только слова служат носителями общего, всеобщность только в словах. Но наименования вещей словами есть дело людей. Одни и те же предметы по-разному называются у различных народов. Гоббс полагает, что те или иные группы людей договорились так или иначе называть предметы. Таким образом, имена вещей — выдумка людей. Поскольку всеобщность присуща только словам, наука, устанавливающая общие положения, является искусственным изобретением людей. Первые истины в науке — произвольны, они всецело зависят от договоренности людей, как именовать те или иные предметы. Такова «теория произвола», на которой Гоббс строит свое учение о научном познании. Подлинный мир — мир единичных тел, тогда как все общее — только создание человеческого ума.

По учению Гоббса, наука идет дальше опыта, опыт доставляет только материал, который наука перерабатывает во всеобщие необходимые положения. Опыт легко может быть опровергнут новыми данными, наука же устанавливает неопровержимые истины. Наука достигает своей цели — всеобщего необходимого знания путем оперирования общими именами. Мышление есть не что иное, как связывание и разъединение имен, их сложение и вычитание. Мыслить — значит производить исчисление. Так, Гоббс предвосхищает идею математической логики, но эту идею он лишь мимоходом высказывает, не развивая ее.

В своей логике Гоббс придает большое значение определению понятий. Так как, по его учению, имена суть произвольно установленные по договоренности людей обозначения предметов для сообщения друг другу своих представлений о них, то необходимо, чтобы точно и твердо было установлено значение имен. А этому служит логическая операция определения.

Основными процессами мышления Гоббс считает сравнение, сочетание и разделение имен (идей). Суждение, по Гоббсу, есть такое сочетание имен, в котором первое и второе имя суть названия одной и той же вещи. В суждении вещь характеризуется своими качествами. Если бы мы не могли сочетать имена в предложения, то мы не были бы в состоянии познавать свойства (акциденции) вещей.

По учению Гоббса, истина не есть свойство вещей; она, как и ложь, только в речи. Истины еще нет и в именах, пока они берутся изолированно, каждое само по себе. Только когда имена соединяются в предложение, возникает суждение, свойство которого — быть истинным или ложным. Так, если мы возьмем суждение: «Если кто-либо человек, то он живое существо», то оно истинно, потому что в нем предмету, именуемому «человек», дается еще другое соответствующее ему имя более широкого объема. Имена могут быть большего и меньшего объема соответственно тому, обозначают ли они более или менее широкий круг сходных предметов. Роды и виды относятся только к именам, только имена могут быть общими, и, следовательно, им может быть присуща бóльшая или меньшая общность, больший или меньший объем. Роды и виды, будучи не более чем именами, не имеют, по Гоббсу, того познавательного значения, которое им приписывали Платон и Аристотель: в них не раскрывается сущность вещей. В этом Гоббс согласен с древними стоиками, с их критикой логики Платона и Аристотеля.

В логике Гоббса, как и в логике стоиков, на первый план выдвигаются условные суждения. Поскольку основной задачей научного знания ставится познание причинной связи, условные суждения признаются наиболее подходящей для этого логической формой. Гоббс об этом пишет, что люди науки «могут более надежно умозаключить при помощи гипотетических предложений, чем при помощи предложений категорических»[5]. Так же, как стоики, Гоббс признает тесную, неразрывную связь между мышлением и языком, вследствие чего у него имена отождествляются с понятиями, а предложения с суждениями.

Логика Гоббса состоит из учения об именах (понятиях, идеях), предложениях (суждениях), умозаключениях (силлогизмах), истине и лжи и о научном методе.

В основе логики Гоббса, как в древности у стоиков и эпикурейцев, лежит теория знаков. Согласно этой теории, знаки бывают естественные (так, тучи являются знаком наступающего дождя) и искусственные, создаваемые самим человеком. Знаками последнего рода являются слова человеческой речи. Для Гоббса понятия человеческого ума суть не что иное, как имена.

Подобно тому как в древности у Демокрита логика входила в цикл физических сочинений, Гоббс включает логику в «учение о теле» в качестве первого его раздела.

Что касается логического закона тождества, то он выступает у Гоббса в качестве условия научной точности в виде требования, чтобы в рассуждении каждое слово всегда употреблялось в одном определенном значении. Гоббс считает выполнение этого требования первым условием достижения истины.

---

[5] *Гоббс Т.* Избранные сочинения. М.; Л., 1926. С. 30.

Гоббс говорит, что для научного употребления годятся только имена, имеющие постоянное определенное значение. В своей классификации имен Гоббс устанавливает особый класс «непостоянных» имен. Это — имена, которые имеют разное значение у различных людей и в разное время. Таковы, например, термины, обозначающие моральные понятия — понятия добра и зла, добродетелей и пороков.

В зависимости от интересов различных лиц и их вкусов одни и те же поступки одними называются хорошими, другими признаются дурными. Например, то, что один называет трусостью, другой — благоразумием. Так же обстоит дело и с понятиями о праве. Одни хвалят то, что другие порицают. Гоббс говорит о смутности, сбивчивости и противоречивости моральных, юридических и политических понятий, об их неустойчивости и изменчивости. Он указывает на разноречивость взглядов авторов, которые до него писали по этим вопросам. Он льстит себя надеждой, что ему удалось внести ясность и определенность в эти вопросы созданием «социальной философии», построенной математическим методом. Но Гоббс глубоко ошибался, думая, что возможно добиться единогласия в решении общественных вопросов — социальных, правовых и моральных и тем самым уничтожить раздоры и вражду в обществе, если применить строго научный математический метод и к этой области явлений. Ему и в голову не приходила мысль, что феодальное и буржуазное общество состоит из антагонистических классов, враждебно противостоящих один другому. Напротив, он учил, что общество состоит не из классов, а из отдельных индивидов, из которых каждый преследует только свои личные интересы.

Закон противоречия и закон исключенного третьего Гоббс признает самоочевидными аксиомами. Эти законы мышления в формулировке Гоббса в сущности говорят о несовместимости положительных и отрицательных имен — понятий, что они взаимно исключают друг друга и из каждой пары таких имен понятий одно всегда применимо к любой вещи.

Гоббс критикует онтологическую формулу закона противоречия: «Одна и та же вещь не может одновременно быть и не быть, считая ее темной, абсурдной и смешной, так как смысл этой формулы в сущности таков: все, что есть, существует или не существует.

Закон противоречия и закон исключенного третьего у Гоббса выступают как основные необходимые условия логического исключения. Они указывают, что нельзя слагать (соединять частицей «есть») положительные и отрицательные имена одинакового содержания (например, белый и небелый), но следует сделать выбор между соответствующими положительным и отрицательным именами.

Таким образом, у Гоббса законы противоречия и исключенного третьего являются законами образования правильных предположений (суждений) из имен (понятий).

В своем учении об именах Гоббс дает несколько классификаций имен по различным основаниям их деления.

По тому, что обозначается именами, Гоббс делит имена на названия тел (например, человек), названия акциденций, т. е. свойств тел (например, движение, разумность и вообще все абстрактное), названия явлений (например, чувственные качества, а также пространство, время) и, наконец, названия самих имен (названия второго порядка, когда мы говорим об имени как таковом).

Гоббс говорит, что существуют четыре рода имеющих имена вещей (rerum notinatarum): 1) тела (corpora), 2) акциденции (accidentia), 3) явления (phantasmata) и 4) сами имена (nomina ipsa). Это есть то, что можно назвать учением Гоббса о категориях (самых широких классах всего существующего).

По качеству Гоббс делит имена на положительные и отрицательные (например, белый и не белый).

Затем Гоббс делит имена по степени общности. Имя может либо обозначать единственный предмет, либо прилагаться к целому классу сходных предметов, причем эти классы могут быть более и менее обширными. Роды и виды суть только общие имена более и менее широкого объема. Самые широкие по объему имена — «тело», «акциденция», «явление» и «имя». Что же касается общепринятых в логике категорий, то Гоббс считает их просто именами имен.

Слова «каждый», «все», «некоторые» и т. п. Гоббс считает не именами, а частью их, и соответственно тому, какая из этих частей имеется в том или ином имени, он делит имена на единичные, партикулярные и универсальные.

Гоббс делит также имена на односмысленные и многосмысленные (омонимы), на конкретные и абстрактные, абсолютные и относительные. Приводя эти классификации, он подчеркивает, что во всех этих делениях дается различие не вещей, а имен.

Есть у Гоббса еще деление имен на простые и сложные. Он указывает, что термин «имя» имеет различное значение в грамматике и логике (подобно тому как, например, слово «парабола» имеет различное значение в математике и риторике). В грамматике каждое имя представляет собой одно слово, тогда как в логике единое имя может быть выражено многими словами, обозначающими одну вещь. В логике сложное имя образуется из совокупности простых имен. Так, «тело» есть простое имя, «одушевленное тело» — сложное имя, «разумное одушевленное тело» — еще более сложное имя. Поскольку имя «человек» эквивалентно имени «разумное одушевленное существо», оно тоже представляет собой сложное имя.

Таким образом, сложное имя может быть выражено как многими словами, так и одним словом. Все дело тут в сложности или простоте того, что обозначается тем или иным именем.

Гоббс делит имена еще на первичные и вторичные, относя к первой группе имена вещей (человек, камень), а ко второй — имена имен (род, вид, предложение, умозаключение). Сначала в человеческом уме появляются первичные имена, позже вторичные.

Большое внимание в своей логике Гоббс уделяет учению об определении. Указывая, что определение устраняет двусмысленность, он пишет: «Существо определения кроется в отграничении, т. е. в фиксировании значения определяемых имен, в отграничении его от всех других значений»[6]. Гоббс дает следующее определение определения: «Определение есть суждение, предикат которого расчленяет субъект, когда это возможно, и разъясняет его, когда это невозможно»[7].

Назначение определения — сделать представление о вещи ясным и понятным. Высказывания Гоббса об определении противоречивы. С одной стороны, определение должно быть не чем иным, как объяснением имени. В этом плане он высказывается за номинальное определение. И в таком аспекте он допускает и такие определения, которые указывают на род и видовое отличие. Такого рода определения, по учению Гоббса, отнюдь не раскрывают сущности вещей, а только служат разъяснению определяемого имени. Притом, не всегда указание на род и вид может служить определением, поскольку род и видовое отличие сами часто нуждаются в разъяснении. С другой стороны, Гоббс требует не номинального, а реального определения, когда говорит, что «все, что имеет причину и было произведено, должно быть определено посредством этой причины и способа возникновения»[8].

В общем, по мнению Гоббса, определения должны быть различными для разного рода понятий. Так, он говорит, что определение расчленяет вещь на ее части и поэтому его предикат не может быть выражен одним словом. С другой стороны, иногда, по мнению Гоббса, для разъяснения данного имени просто прибавляется другое слово, имеющее то же самое значение. В этом случае мы имеем чисто номинальное определение. Такое определение, согласно Гоббсу, может быть дано и самым общим понятием.

Гоббс впервые ввел в логику генетическое определение, которое уже было в ходу в геометрии (например, определение круга как фигуры, образующейся при вращении радиуса вокруг центра). Применяет он и определения путем перечисления частей, из которых состоит вещь.

Учение Гоббса об определении заключало в себе следующую трудность, которую оно не в состоянии было преодолеть. С одной стороны, по этому учению, определение совершенно произвольно и не подлежит никакому доказательству. С другой стороны, всякое определение есть предложение (суждение), которое как таковое, как сложение имен является истинным или

[6] *Гоббс Т.* Избранные сочинения. М.; Л., 1926. С. 60.

[7] Там же. С. 59.

[8] Там же. С. 58—59.

ложным. Но ведь если оно совершенно произвольно, то не может быть речи об его истинности или ложности. Эта апория возникает у Гоббса из его крайней номиналистической точки зрения, отождествляющей имена и понятия. Ведь имена как слова могут быть весьма различны и могут изменяться и создаваться по воле людей, как это бывает, когда ученые создают научную терминологию или писатель занимается словотворчеством, тогда как самые понятия о вещах детерминированы объективной реальностью, которую они отражают.

О логическом делении понятий Гоббс говорит, когда он рассматривает «схемы предикаментов». Он приводит примеры дихотомического деления, которое было принято в школе рамистов, следовавших Платону в вопросе о делении понятий, но указывает, что нет необходимости всегда придерживаться дихотомии. Хотя дихотомическое деление на взаимно исключающие друг друга противоположности может быть проведено при любом логическом делении, но нередко такое деление будет нецелесообразным, искусственным. Так, например, для схемы предикаментов отношений подходит более трихотомия, чем дихотомия. А именно, отношения бывают отношениями величины (равенство и неравенство), отношениями качества (сходство и несходство) и отношениями порядка по месту и времени. Гоббс предупреждает, что в схемах предикаментов следует видеть не различия самих вещей, а только различия имен.

Приступая к учению о суждении, Гоббс прежде всего отмечает, что сочетания слов могут обозначать вопросы, желания, просьбы, обещания, угрозы, приказы, жалобы и выражения разных настроений. То, что говорится, может быть и абсурдным, не имеющим никакого смысла. Но в науке приемлем только один вид сочетания имен, именно тот, который называется предложением (высказыванием, утверждением, суждением). Предложение есть словесное выражение, состоящее из двух имен, связанных между собой связкой, причем посредством этого сочетания двух имен говорящий хочет выразить, что он и второе имя понимает как имя той же самой вещи, которая обозначается первым именем, или что первое имя содержится во втором.

Из даваемого Гоббсом определения предложения (суждения) видно, что он для правильности предложения считает необходимым соблюдение двух условий: 1) субъект и предикат суждения должны быть наименованиями одной и той же вещи, 2) субъект должен содержаться в объеме предиката. Что касается структуры суждения, то Гоббс мыслит ее трехчленной, состоящей из субъекта, предиката и связки «есть». По учению Гоббса, всякое предложение (суждение) есть утверждение, различие же между положительными (утвердительными) и отрицательными суждениями Гоббс понимает как различие в имени самого предиката — является ли это имя положительным или отрицательным. Например, суждение «человек не камень», по

Гоббсу, нужно понимать как «человек есть не камень», а не как «человек не есть камень».

Гоббс дает несколько классификаций предложений. По качеству он делит их на положительные и отрицательные в зависимости от того, является ли предикатом положительное или отрицательное имя. По количеству он делит суждения на универсальные (общие), партикулярные (частные), неопределенные (без указания количества) и единичные. Третье деление суждений — их деление на истинные и ложные (в зависимости от того, относятся ли субъект и предикат к одной и той же вещи и содержит ли предикат в себе субъект). Далее Гоббс делит суждения на первоначальные и непервоначальные, относя к первоначальным определения, которые произвольно устанавливаются людьми и служат принципами доказательства, будучи сами недоказуемыми. Непервоначальные же суждения — выводные, нуждающиеся в доказательстве.

Затем Гоббс делит суждения на истины необходимые и случайные. Необходимые истины Гоббс понимает как вечные, случайными же истинами он считает те, которые истинны лишь в одно время, будучи ложными в другое время.

Далее следует деление суждений на категорические и гипотетические (условные). Условные суждения выражают необходимые связи, категорические же — как необходимые, так и временные случайные связи. Поэтому всякое условное суждение может быть выражено и в форме категорического суждения, но не всякое категорическое суждение может быть передано в форме условного суждения.

Раздел о предложениях в логике Гоббса заканчивается учением о равнозначащих суждениях, куда входит то, что мы называем преобразованием суждений или непосредственными умозаключениями. Сюда у Гоббса входит и учение о логическом квадрате противоположностей.

В своей теории умозаключения Гоббс признает силлогизм основным видом выводов в науках. Силлогизм он определяет как рассуждение, состоящее из трех предложений, последнее из которых вытекает из двух первых. Гоббс по Аристотелю излагает правила категорического силлогизма. Вслед за Аристотелем он различает три фигуры категорического силлогизма. Что же касается модусов четвертой фигуры, он их считает дополнительными модусами первой фигуры, как учили перипатетики после Аристотеля. Но параллельно с этим Гоббс намечает и другое понимание силлогизма в том духе, как это впоследствии было развито в математической логике.

Гоббс высказывает взгляд, что все мышление в целом может рассматриваться как исчисление имен, как их сложение и вычитание. Прежде всего сложением и вычитанием является, по Гоббсу, образование сложных имен из простых. Прибавляя к простому имени «тело» последовательно имена «одушевленное» и «разумное», мы получаем более сложные имена

«животное» и затем «человек». Таким образом, представление о человеке оказывается сложенным из предыдущих представлений. Но мы можем произвести и обратную операцию вычитания и из сложного имени получить менее сложное, наконец, простое имя. Так, имея имя «квадрат», мы можем отбросить сперва признак равенства сторон и получим тогда просто прямоугольник, затем отбросить признак «прямоугольность» и получим тогда четырехугольник и, наконец, дойдем до простого имени «геометрическая фигура».

Таким образом, Гоббс на примерах показывает, что логическое ограничение понятий можно понимать как сложение имен, а обобщение понятий — как вычитание имен. Далее Гоббс учит, что всякое суждение надо рассмотреть как сложение двух имен (субъекта и предиката). И, чтобы провести эту мысль, он предлагает отрицательное суждение понимать как сложение какого-либо имени с другим отрицательным именем, относя отрицание не к связке «есть», а ко второму имени, связываемому с первым связкой «есть». И, наконец, силлогизм Гоббс трактует как сложение двух предложений, имеющих одно общее имя (средний термин). В конечном счете, по учению Гоббса, всякое суждение есть сложение двух имен, а всякий силлогизм есть сложение трех имен.

Как в самом объективном мире происходит только соединение и разделение тел и движений, так в науке мы имеем дело только со сложением и вычитанием имен.

Такова номиналистическая концепция мыслительной деятельности человека у Гоббса.

Поскольку Гоббс всю деятельность мышления сводит к исчислению, сложению и вычитанию, он говорит, что для того, чтобы научиться правильно рассуждать, занятия математикой предпочтительнее изучения правил логики. В математике дан универсальный научный метод в его самом совершенном виде.

Истинным или ложным, по Гоббсу, может быть только соединение имен, т. е. операция сложения или вычитания имен. Ошибки не может быть в ощущениях, которым присуща очевидность, ошибки не может быть и в представлениях, являющихся воспроизведением ощущений, ее не может быть и в именах самих по себе, поскольку последние даются вещам и акциденциям. Совершенно произвольно ошибка может быть только в операции сложения и вычитания имен.

Оригинальна у Гоббса теория логических ошибок. Она исходит из признания четырех классов имен: все, что имеет наименование, есть наименование либо тела, либо акциденции, либо явления, либо имени. Истинными могут быть лишь те предложения, в которых сочетаются между собой либо два имени тела, либо два имени акциденции, либо два имени явления, либо два имени имени.

Всякое другое сочетание будет ошибочным. Так, ошибочными будут предложения, в которых сочетается имя тела с именем акциденции, или с именем явления, или с именем имени. Например, ошибочным будет предложение «Зрение видит». Это — такая же бессмыслица, как «гулянье гуляет». Ошибочно предложение «тело есть протяжение», потому что здесь имя тела сочетается с именем акциденции. Однако сам Гоббс впадает в ошибку, когда на основе выдвинутого им общего критерия ошибочности суждений объявляет неверным предложение «цвет, свет, звук находятся в объекте», так как цвет, свет, звук — явления, а не тела и не свойства тел. Эта ошибка Гоббса вытекает из характера его общефилософского мировоззрения — из механического материализма, отрицающего объективное существование цвета, света, звука, считающего их чисто субъективными явлениями.

Логические ошибки Гоббс понимает не только как ошибки формального порядка, но и как ошибки по существу. В силлогизме он различает ошибки двоякого рода: ошибочным может быть или сложение имен в самих предложениях, являющихся посылками, или дальнейшая логическая операция, когда мы производим сложение самих посылок. Если ошибочны посылки, то силлогизм ошибочен по его материи, если же ошибка в той мыслительной операции, посредством которой мы, слагая три имени, получаем выводное предложение, то силлогизм ошибочен по своей форме. Таким образом, по учению Гоббса, логические ошибки бывают двоякого рода: во-первых, по материи суждения, коренящиеся в неправильном образовании суждений (когда не соблюдены два условия: субъект и предикат должны быть наименованиями одной и той же вещи и субъект должен содержаться в объеме предиката), и, во-вторых, формальнологические ошибки, причиной которых является несоблюдение правил силлогизма.

Из формальнологических ошибок Гоббс в особенности останавливается на учетверении термина в силлогизме, указывая на роль двусмысленных слов в возникновении логических ошибок.

Рассматривая софизмы древних, Гоббс приходит к заключению, что они большей частью являются ошибками не по форме, а по материи.

У Гоббса много общего с Бэконом и Декартом. Все они — Бэкон, Декарт и Гоббс — борются против схоластической науки, противопоставляя ей идею новой науки, имеющей своей целью практические задачи — вооружить людей такими знаниями, которые дают господство над природой, предвидение явлений и возможность управлять ими в интересах человечества. Для Гоббса, как для Бэкона и Декарта, наука есть путь к силе и целью мышления, целью науки является практический успех. С точки зрения этих задач, они требуют коренной реформы наук. Особенностью Гоббса, по сравнению с Бэконом и Декартом, является то, что в то время как Бэкон и Декарт, говоря о практической цели науки, имеют в виду роль науки для развития техники, Гоббса преимущественно интересует значение науки для успеха в управле-

нии государством. Сам Гоббс считал себя основателем «социальной философии» (philosophia civilis). Этот особый интерес Гоббса к вопросам общественной жизни объясняется тем, что он жил в эпоху английской буржуазной революции.

Подобно Бэкону и Декарту, Гоббс первой задачей своей философии ставил создание нового научного метода, при посредстве которого наука была бы в состоянии успешно выполнять свою практическую цель. Подобно Бэкону и Декарту, научная методология занимает важное место в философии Гоббса. Но в этом вопросе он идет своей особой дорогой, отличной от Бэкона и Декарта.

Если, по Декарту, принципы наук постигаются непосредственно путем интеллектуальной интуиции, а по Бэкону они устанавливаются лишь индуктивным путем, посредством обобщения фактов опыта, то Гоббс выступает с учением о произвольном характере первых истин, являющихся принципами наук. Подобно тому как впоследствии Фихте, Гоббс в теории познания является сторонником «теории произвола» (arbiträre Theorie). По его учению, сами принципы науки устанавливаются совершенно произвольно: они не более как условные определения имен. Он отрицает возможность научного установления самих принципов наук. Первые истины, по Гоббсу, даются вместе с наименованием вещей. Что же касается основных принципов этики и политики, то они, согласно Гоббсу, устанавливаются произвольно государственной властью.

По учению Гоббса, только определения являются принципами наук и могут служить основами всех доказательств. Но в понимании сущности определения Гоббс запутывается в противоречиях. С одной стороны, он говорит, что определение должно соответствовать определяемому предмету, с другой стороны, что определения суть результат произвольного соглашения людей насчет наименования вещей. И, наконец, он с точки зрения механического детерминизма отрицает возможность произвольных поступков у людей. Эти три положения не вяжутся между собой.

Понятие причины есть центральное понятие научной методологии у Гоббса. По его учению, нет других причин в мире, кроме движения тел. Движение — единственная универсальная причина всего происходящего в мире. Всякое изменение в мире имеет своей причиной движение. Разнообразие всевозможных форм возникает из разнообразия движений. Но движение Гоббс понимает узко, механически. Он дает ему следующее определение: «Движение есть оставление одного места и достижение другого».

Понятие же причины у Гоббса таково: «Причина есть сумма, или агрегат, всех тех акциденций как действующего фактора, так и подвергающегося действию объекта, сочетание которых производит указанное действие. Действие должно наступить, если имеются налицо все эти акциденции, если же

одной из них не хватает, то действия не будет»[9]. Пусть, например, изучается свет. Нужно выяснить его причину. Во-первых, нужно познать, что является источником света во внешнем мире, так как для появления света необходим специфический объект, из которого исходит свет. Во-вторых, необходима прозрачная среда, чтобы свет от своего источника достиг нашего органа зрения. Это — второе необходимое условие возможности света. В-третьих, необходимо здоровое состояние органа зрения, мозга и вообще нашего тела, воспринимающего свет. Причина света — движение, которое начинается в источнике света, проходит через среду и заканчивается в организме человека или животного. Внутреннее органическое движение есть конечная стадия всего этого движения.

Таким образом, под причиной Гоббс понимает всю совокупность условий, необходимых для возникновения какого-либо действия.

Каким же образом наука познает причины? В науке причины частей познаются раньше причины целого. Наука начинает с изучения отдельных свойств — с изучения простых элементов, которые содержатся в природе сложных индивидуальных вещей, являясь их частями. Эти простые элементы должны быть познаны разумом путем анализа.

О научном методе Гоббс говорит, что рациональная наука состоит в разложении предмета на его составные элементы и в синтетическом соединении последних. Таким образом, по Гоббсу, метод научного исследования слагается из аналитического и синтетического методов. Соответственно разнообразию исследуемых вещей приходится в большей мере прибегать то к аналитическому, то к синтетическому методу.

Научное исследование исходит из представления о предмете в целом, ибо восприятие посредством органов чувств и основанные на них представления памяти знакомят нас с предметом в целом. Научное познание, по учению Гоббса, идет следующим путем: сначала разложение изучаемой вещи на ее составные элементы, затем познаются причины этих простых элементов, каждого в отдельности, и, наконец, мы переходим к познанию действия этих причин в их сложном взаимодействии.

Таким образом, в научном исследовании на первое место выдвигается, как у Бэкона и в метафизическом материализме вообще, метод аналитический. Так, Гоббс говорит, что, подобно тому как для познания часового механизма необходимо разобрать часы и познакомиться с их частями, так и для изучения вопроса, что такое государство, следует сперва узнать, из чего оно состоит, т. е. исследовать свойства индивидов. Это даст ключ к пониманию политического механизма. Что же касается природы человека как индивида, то гоббсовский анализ сводит ее к четырем элементам»: физическая сила (vis corporea), опыт (experientia), разум (ratio) и страсть (affectus).

---

[9] *Гоббс Т.* Избранные сочинения. С. 55.

После того как завершен анализ, применяется синтетический метод выведения ряда положений из принципов данной науки. Этими принципами являются дефиниции, получаемые в результате анализа и подтверждаемые опытными данными.

В сущности у Гоббса метод исследования является в основном аналитическим, а метод доказательства (порядок изложения системы науки) — синтетическим. Строгую доказательную силу, по его мнению, имеют только дедуктивные выводы из общих принципов.

Подобно Декарту и Спинозе, Гоббс полагал, что в отношении метода геометрия должна служить идеалом для всех наук; так же, как геометрия, все прочие науки должны выводить все свои законы из немногих первых посылок — определений и аксиом. Подобным способом построено и учение Гоббса об обществе и государстве, и в этом заключается главная слабость его теории общества, построенной чисто дедуктивным методом. Гоббс полагал, что применение к общественным наукам этого метода придаст их положениям такую же точность и достоверность, какая присуща положениям математики. Этот самообман, в плену которого находились и Гоббс и Спиноза, объясняется тогдашним состоянием научного знания, когда лишь одна математика достигла высокого совершенства, остальные же науки пребывали еще в зачаточном состоянии, и перед ними стояла задача изучить в отдельности предметы и явления вне их всеобщей связи.

От метода научного исследования Гоббс отличает метод научного доказательства, который он называет методом обучения. Он дает следующее определение доказательства: «Доказательство есть силлогизм или ряд силлогизмов, построенных на определении имен и доведенных до последнего заключения»[10]. Гоббс говорит, что доказывать (или — что то же самое — учить) значит вести ум ученика по пути, пройденному собственным исследованием.

Следовательно, метод доказательства (или метод обучения), по Гоббсу, в основном совпадает с методом исследования. Однако имеются и некоторые немаловажные различия. Существенным различием является то, что при доказательстве отбрасывается все, что составляет первую часть научного исследования, т. е. пропускаются те логические операции, посредством которых мы от чувственных данных пришли к принципам. При доказательстве, по учению Гоббса, применяется исключительно синтетический метод. При доказательстве должно всегда исходить из универсальных суждений и дедуктивно путем силлогизмов делать выводы. Что касается самих универсальных суждений, являющихся, по Гоббсу, принципами наук, то они в силу своей природы не могут быть доказываемы, а только объясняемы.

Принципами наук, по Гоббсу, могут быть только определения. Никакие другие суждения, в том числе аксиомы и постулаты, не могут быть принци-

---

[10] *Гоббс Т.* Избранные сочинения. С. 61.

пами. Аксиомы (вроде евклидовских) могут быть доказываемы, и уже потому они не являются принципами. Для них самих принципами служат определения. Постулаты также не являются принципами доказательства, они суть лишь принципы конструкции, т. е. принципы практических проблем, а не знания.

Гоббс не является ни чистым эмпириком, ни чистым рационалистом. С одной стороны, в духе радикального эмпиризма он учит, что все без исключения представления человека, все его понятия, в том числе и математические, имеют своим источником чувственный опыт. С другой стороны, научное знание, его методологию он мыслит рационалистически, как систему, в которой все положения выводятся дедуктивно из принятых посылок. Однако эти первые посылки коренятся в опыте, поскольку все содержание наших представлений и понятий имеет эмпирическое происхождение.

Однако, несмотря на исходную сенсуалистическую точку зрения теории познания Гоббса, в его логике доминирует не эмпиризм, а рационализм. Критерием истины у него, как и у Декарта, является свет разума. Для истинного познания он считает необходимым «зажечь свет разума», установить маяк, указывающий правильную дорогу и предохраняющий от заблуждений. Таким маяком должна служить новая логика, дающая подлинно научный метод. Гоббс, подобно Бэкону и Декарту, стремится осуществить эту задачу построения новой логики.

По Гоббсу, одни науки познают вещи из их причин, другие же познают причины из их действий. К первой категории относятся науки, имеющие своим предметом то, что люди сами могут производить. Так, мы сами можем чертить линии и различные геометрические фигуры. Поэтому геометрия есть дедуктивная наука, идущая в своих построениях от оснований к следствиям. Подобным же образом наука об обществе и государстве тоже является чисто дедуктивной, потому что общественная жизнь создается самими людьми и сами люди являются здесь действующими причинами того, что происходит. Иначе обстоит дело с физикой, которая имеет дело с вещами, не зависящими от людей. Здесь приходится умозаключать от следствий к причинам и основываться на апостериорных доказательствах. Таким образом, в физике чувственное познание оказывается имеющим первостепенное значение.

Рационализм и эмпиризм, дедукция и индукция, анализ и синтез одинаково имеют место в философии Гоббса, но они в ней остаются не примиренными, создавая тем самым противоречие в его системе взглядов.

У Гоббса противоречием является то, что он, в противоположность Декарту, признает очевидность и самодостоверность ощущений и в то же время объявляет чувственные качества, с которыми знакомят нас ощущения (цвет, запах, вкус и т. д.), чисто субъективными призрачными явлениями (phantasmata). Тут Гоббсу, как и всем представителям механистического материализма, не удается свести концы с концами. В сущности, объявляя

чувственные качества призрачными явлениями, не отражающими реальной действительности, Гоббс тем самым подрубает сук, на котором сидит. Если последовательно провести эту точку зрения, то вся его система рушится.

Остановимся теперь на логических взглядах Джона Локка. Его главное сочинение «Опыт о человеческом разуме» (1690 г.) состоит из четырех книг следующего содержания: 1) критика врожденных идей, 2) генезис идей, 3) о языке и 4) исследование возможности и границ человеческого познания. Поводом к написанию этого сочинения послужило следующее обстоятельство. Однажды у Локка собрались его друзья, и зашел спор об одном вопросе, причем спорившие никак не могли столковаться между собой и ни к чему не пришли. Задумавшись о причине безрезультатности спора, Локк пришел к мысли, что спорившие попали на ложный путь и что, прежде чем приступать к решению сложных отвлеченных проблем, необходимо исследовать вопрос о познавательных способностях человека.

Локк набросал свои соображения по этому вопросу и изложил их перед своими друзьями. Те просили его продолжать это дело, и таким образом было положено начало сочинению Локка «Опыт о человеческом разуме». Над ним Локк работал 20 лет.

Свою задачу Локк определяет как исследование о происхождении, достоверности и объеме нашего знания, об основах и степенях веры, мнения и согласия. Он полагает, что границы нашего разума чрезвычайно малы по сравнению с бесконечностью Вселенной. Чтобы правильно пользоваться разумом, его должно применять к познанию вещей, которые он способен познать.

Таким образом, по своему содержанию главное сочинение Локка представляет собой решение гносеологической проблемы.

В первой книге «Опыта о человеческом разуме» Локк доказывает, что нет врожденных идей. Эта книга представляет собой полемику против Декарта.

Критикуя теорию врожденных идей, Локк считает, что самым главным аргументом защитников этой теории является утверждение, будто имеются некоторые теоретические и практические основоположения, которые признаются истинными всеми без исключения. Локк доказывает, что такого всеобщего признания нет; впрочем, если бы даже и было такое всеобщее согласие, то и оно еще не доказывало бы врожденности этих идей, так как такое согласие могло бы возникнуть и иным путем.

К теоретическим основоположениям, которые признавались врожденными, относили логический закон тождества: «Что есть, то есть» и закон противоречия: «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была». Однако, заявляет Локк, эти основоположения неизвестны не только детям, но и всем взрослым, не получившим научного образования; говорить же, что душа обладает известными идеями, но не знает их, это значит утвер-

ждать, что человек одновременно и знает и не знает их, это значит впадать в противоречие с самим собой. Локк говорит, что об идеях, которые признаются врожденными, можно лишь сказать, что душа обладает способностью их познать, но это можно сказать обо всех познаваемых истинах. Идеи, которые считаются врожденными, ни на какой приоритет претендовать не могут. Многие другие истины мы познаем раньше, чем закон тождества и закон противоречия. Что горькое не сладко, что розга не вишня, это ребенок познает раньше, чем общее положение: «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была», которое Декарт признал врожденной идеей.

Раньше всего у ребенка появляются ощущения голода и жажды, тепла и холода, боли и т. п., а позже всего возникают у него такие абстрактные понятия, как тождество и различие, возможность и т. д. Как нет врожденных теоретических, так нет и врожденных практических идей. Это Локк доказывает, ссылаясь на разнообразие и противоречивость нравственных и религиозных взглядов у отдельных людей и народов. История человечества свидетельствует, что нет практических принципов поведения, которые бы всегда принимались всеми людьми. Идею бога, которую Декарт выдавал за врожденную всем людям, Локк критикует, указывая, что она имеется не у всех народов, а у тех, у которых она есть, весьма разнообразны представления о боге.

Локк приходит к заключению, что врожденных идей вообще нет; душа новорожденного — это чистый лист бумаги, на котором опыт впервые начертывает свои знаки, все, что она имеет, приобретается путем опыта. Это учение, которое в новой философии стало носить имя Локка как своего родоначальника, на самом деле не было новым. Оно было в древности высказано Аристотелем в сочинении «О душе» и затем развито стоиками и эпикурейцами. У Аристотеля и стоиков встречается уже и сравнение души новорожденного с чистой, неисписанной доской (tabula rasa). В своем признании опыта единственным источником всякого знания Локк имел также предшественников в лице Фр. Бэкона и Гоббса. Заслуга Локка лишь в том, что он более подробно развил и обосновал это учение.

Дав в первой книге «Опыта о человеческом разуме» критику теории врожденных идей, Локк приступает во второй книге к исследованию генезиса и развития идей. Этот вопрос рассматривается им в психологическом плане (гносеологические выводы даются в четвертой книге). Источник всех идей — опыт. Все наше знание происходит от опыта и основано на нем. Опыт же бывает двух родов: внешний и внутренний, sensation и reflexion (ощущение и рефлексия). Объекты ощущения — материальные вещи внешнего мира, объект рефлексии — внутренняя деятельность и состояние нашей души. В душе нет ничего, что не сводилось бы к одному из этих двух источников. Идеи бывают простые и сложные. Только простые идеи бывают первоначальными, сложные же идеи образуются из простых. Простые идеи, состав-

ляющие фундамент всего нашего знания, доставляются душе ощущением (цвета́, звуки, запахи и т. д.) и рефлексией (последняя знакомит нас с тем, что́ такое восприятие, мышление, сомнение, хотение и т. д.). Душа не может ни создавать, ни разрушать простых идей, они даются ей ощущением и рефлексией.

Идеи, находящиеся в душе, надо отличать от чувственных качеств в телах. Качества бывают первичные и вторичные. Первичны те качества, которые действительно присущи самим телам и от них неотделимы. Таковы величина, фигура, число, положение, движение и непроницаемость. Первичные качества, по учению Локка, суть качества реальные и наши идеи суть их копии. При посредстве этих идей мы представляем себе вещь так, как она есть на самом деле. Но действие тел на наши органы чувств вызывает в нашей душе идеи цветов, звуков, запахов, теплоты и т. д. Это — качества вторичные, или субъективные. Их нет в самих телах, они существуют только в нашей душе. Так, нашему ощущению тепла соответствует только движение в самой вещи, которая ощущается нами как теплая. Вторичные качества, по Локку, не суть копии качеств самих вещей.

Признавая первоисточником наших знаний наравне с внешним опытом внутренний опыт (рефлексию), Локк отходит от сенсуализма и допускает непоследовательность в проведении материалистической линии в своей теории познания. Еще больший отход от материалистической позиции он совершает в своем учении о первичных и вторичных качествах, которое оставляет лазейку для субъективного идеализма. Эти отступления Локка от материализма послужили в дальнейшем исходным пунктом для развившегося в Англии в XVIII в. субъективного идеализма.

По учению Локка, простые идеи душа воспринимает пассивно, сложные же она самодеятельно образует из простых. Из простых идей, как из материала, душа созидает ряд новых идей, причем способами этой самодеятельности души являются соединение простых идей, их разделение, сравнение, различение и называние. Душа обладает также способностью обобщать частные идеи, образовывать общие идеи. Это называется «отвлечением». Способностью отвлечения человек отличается от животных. Способы образования сложных идей суть субъективные процессы мышления. Следовательно, сложность идей есть факт производный и субъективный. В собственном смысле данными опыта являются только простые идеи. Сложные идеи суть продукт закономерного развития душевной жизни.

По учению Локка, сложные идеи бывают трех видов: модусы, субстанции и отношения. Модусы — идеи вещей, не имеющих самостоятельного существования и не заключающих в себе ничего устойчивого (например, воровство, краснота). Субстанции — идеи вещей, имеющих самостоятельное существование (например, человек, овца). Отношения — идеи, возникающие из сравнения нескольких вещей между собой. Сюда принадлежат

понятия причины и действия, временные и пространственные отношения, тождество и различие и т. д.

Общая идея субстанции, по Локку, есть идея о неизвестном «нечто», лежащем в основе свойств вещи. Давая себе отчет о нашем понятии чистой субстанции вообще, мы не найдем в этой идее ничего, кроме предположения о неизвестном носителе качеств. Идея телесной субстанции есть идея о неизвестном нам субстрате идей, получаемых нами извне. Духовная субстанция есть также неизвестный нам по своей сущности вид деятельности и состояния, который мы познаем во внутреннем опыте.

Так как у нас нет отчетливого познания субстанции, то невозможна метафизика как наука о сущности вещей. Мы не имеем ясного понятия ни о материальной, ни о духовной субстанциях. Так же обстоит дело и с понятием о бесконечной субстанции — богом. Так непоследовательный материализм Локка делает уклон в сторону агностицизма. В сущности, по учению Локка, у нас нет прочного знания, кроме простых идей.

Всякий раз, когда мы пытаемся проникнуть дальше идей, получаемых нами от ощущений и рефлексии, мы тотчас же впадаем в темноту и неясность, затрудняемся и сбиваемся и не можем открыть ничего, кроме своей слепоты и своего невежества. Так, наши идеи субстанций (в том числе и идеи бога) выходят за пределы нашего знания. В частности, о духовной субстанции Локк рассуждал так: может быть, душа материальна, может быть, она нематериальна; если материя обладает свойством притяжения (согласно учению Ньютона), то почему она не может обладать также свойством сознания? Локк склоняется к материалистическому решению вопроса об отношении сознания к материи, однако эту мысль он высказывает не категорически, а предположительно. Органом сознания Локк признает мозг.

Третью книгу «Опыта о человеческом разуме» Локк посвящает философии языка и, следуя Гоббсу, определяет слова как знаки представляемых ими предметов.

Четвертая книга «Опыта о человеческом разуме» Локка подводит итоги всему исследованию вопросов гносеологии о познаваемости мира, границах человеческого знания, достоверном и вероятном знании.

Локк различает три вида познания, которые по степени достоверности располагаются в следующем порядке: 1) интуитивное, 2) демонстративное и 3) сенситивное (чувственное).

Интуиция, по учению Локка, есть самый достоверный, ясный и отчетливый способ познания. Посредством интуиции мы познаем свое собственное существование.

В отличие от непосредственного интуитивного познания демонстративное познание есть знание опосредствованное, достигаемое путем логического доказательства. Образцом его является математика. Это знание по своей

ясности и отчетливости уступает интуиции. Демонстративным способом, по мнению Локка, познается бытие бога.

Наименее совершенным является сенситивное познание, посредством которого мы имеем знание об единичных предметах внешнего мира. Посредством этого способа познания мы познаем существование вещей внешнего мира. Чувственное познание оказывается обладающим наименьшей степенью достоверности, и, таким образом, в своих конечных выводах теория познания Локка впадает в противоречие со своим началом, поскольку ее исходным пунктом служило положение, что чувственное познание является первоисточником и фундаментом нашего знания.

В заключительной части теории познания Локка, изложенной в четвертой книге его «Опыта», рационализм превалирует над эмпиризмом. Таким образом, философия Локка в целом характеризуется колебаниями как между материализмом и идеализмом, так и между эмпиризмом и рационализмом.

По учению Локка, человеческое познание представляет собой умственную переработку простых идей, доставляемых ощущением и рефлексией, в сложные идеи — самодеятельностью души. Эта деятельность души состоит в соединении и разделении, в сравнении и различении, в абстрагировании и назывании. Все это — субъективные процессы мышления. Какое объективное значение они могут иметь? Для Локка эти операции имеют лишь психологическую значимость. В силу психологических закономерностей мы представляем себе мир так, как мы его представляем, хотя, может быть, он на самом деле иной. Для познания объективной реальности существенное значение имеет понятие субстанции (сущности, которая существует сама по себе). По Локку же, субстанция есть только предполагаемый нами неизвестный носитель ряда свойств; за вычетом этих свойств от понятия субстанции ничего не остается.

По учению Локка, в самих идеях нет ни истины, ни лжи. Истина и ложь только в суждении, которое является сочетанием идей.

Вместе с Декартом Локк не признает познавательной ценности силлогизма в научном исследовании и приписывает силлогизму только дидактическое значение при обучении наукам.

В общем высказывания Локка по специальным вопросам логики — о законах мышления, понятии, суждении и умозаключении — являются несколько фрагментарными.

Выдающимся представителем английского материализма и эмпиризма XVII в. был Исаак Ньютон (1642—1727). В его научной деятельности рельефно выступают как положительные, так и отрицательные стороны этого течения английской философской мысли. По своему мировоззрению Ньютон тесно примыкает к Фр. Бэкону и Джону Локку. Во взглядах на науку он придерживался господствовавшего в английском материализме взгляда, что основная задача науки практическая; она состоит в господстве человека над

природой, в прогрессе техники, в решении вопросов, выдвигаемых развитием промышленности.

Как и другие передовые мыслители XVII в., Ньютон вел борьбу против схоластической науки и требовал изгнания из обихода науки «субстанциальных форм» и «скрытых качеств». Величие Ньютона — в его гениальных открытиях в области математики, механики, физики, астрономии. Его замечательный труд «Математические начала натуральной философии» (первое издание вышло в 1688 г.) был назван Лагранжем «величайшим из произведений человеческого ума»[11]. Содержание этого труда — математические основы физики.

Ньютон — гениальный представитель математического естествознания. Он одновременно с Лейбницем создает учение о бесконечно малых величинах. Его теория флюксий, положившая начало дифференциальному исчислению, была около 1666 г. кратко изложена в его «Математических началах натуральной философии» и затем в 1704 г. в сочинении «О квадратуре кривых».

Ньютон — творец классической механики. Геометрию Ньютон рассматривал как часть механики — науки о движении. Он рассматривал математические количества не как состоящие из очень малых постоянных частей, а как производимые непрерывным движением. Так, в его изложении линии образуются не приложением частей, а непрерывным движением точек, поверхности — движением линий, объемы — движением поверхностей, углы — вращением сторон, времена — непрерывным течением и т. д. Ньютон говорит, что все это имеет место и в самой действительности, в самой природе вещей, это можно наблюдать ежедневно.

Большой научной заслугой Ньютона является открытие закона всемирного тяготения и выражение им закономерностей природы в математических формулах.

На основе закона всемирного тяготения Ньютоном по-новому была разработана небесная механика, дано новое объяснение законов движения небесных тел. Для прогресса астрономии имело значение также создание Ньютоном зеркального телескопа. По-иному, нежели Декарт, Ньютон строит физику. В отличие от Декарта, отрицавшего пустое пространство, корпускулярную теорию материи и теорию вихрей в объяснении движения материи, Ньютон полагает в основу физики концепцию абсолютного пустого пространства, атомистическую теорию материи и объяснение движения материи всемирным тяготением.

Физика Ньютона исходит из признания абсолютного пространства, которое существует само по себе безотносительно к материи и пребывает всегда одинаковым и неподвижным. Равным образом Ньютон принимает

[11] Русский перевод А. Крылова вышел в 1915 г.

«истинное» абсолютное время, которое так же, как и абсолютное пространство, существует само по себе, независимо от материи, и протекает всегда совершенно равномерно. Ньютон принимает абсолютное движение тела из одного его абсолютного места в другое, а также абсолютный «истинный» покой, который есть пребывание тела в одной и той же части абсолютного неподвижного пространства.

Ньютон метафизически отрывает пространство, время и движение от самой материи, считая их некими самостоятельными сущностями, а не формами существования материи. По его учению, материя сама по себе является косной, лишенной самодвижения. Поскольку движение приходит к материи извне, он допускает в качестве первоисточника движения «первый толчок», исходящий от бога. Метафизический, механистический материализм Ньютона приводит его к непоследовательности, к серьезным срывам в проведении материалистической линии в объяснении природы, к фидеизму и мистике. Под влиянием платонизма кембриджской философской школы Ньютон принимаемое им бесконечное абсолютное пустое пространство, являющееся вместилищем материи, рассматривает как орган самого божества, как его «чувствилище», посредством которого бог непосредственно воспринимает все вещи материального мира.

В физике на протяжении XVII—XIX вв. развернулась борьба между ньютонианством и картезианством. В объяснении природы механический принцип был более выдержан у Декарта, чем у Ньютона, поскольку картезианская физика не признавала действия на расстоянии. Полемика Ньютона с картезианцем голландским физиком Гюйгенсом о природе света была борьбой двух точек зрения: Гюйгенс сводил свет к волнообразным колебаниям эфира, Ньютон же был противником этой теории. Главная заслуга Ньютона в оптике заключалась в том, что он положил начало спектральному анализу.

В своих взглядах на научное познание Ньютон стоит на стороне эмпиризма Бэкона и Локка против рационализма Декарта. Задачу науки он видит в том, чтобы из явлений движения познавать силы природы и затем из них выводить остальные явления. Он требует, чтобы в научном исследовании начинали с наблюдений и экспериментов и с разложения сложных явлений на простые элементы. Согласно Ньютону, в науке аналитический метод должен предшествовать синтетическому. На основе данных, полученных от наблюдений и экспериментов, надо вывести общие положения, разложить сложные явления на простые и от действий умозаключать к их причинам, в частности из познания движений перейти к открытию их движущих сил. В процессе научного познания, по учению Ньютона, вначале открываются частные причины, от них переходят к нахождению более общих, и, наконец, приходят к познанию самых общих причин. Лишь после открытия общих причин следует перейти к синтетическому методу, который из причин выводит вытекающие из них явления.

В своей борьбе против схоластики и картезианства Ньютон бросил лозунг: «Физика, берегись метафизики» (термин «метафизика» здесь в смысле «первой философии» Аристотеля, т. е. в том смысле, в каком он употреблялся до Маркса). Но если в этом призыве заключалось предостережение беречься старой схоластической философии, то, с другой стороны, этот призыв звучит как совет физикам остерегаться всякой философии, т. е. как уклон в сторону позитивизма, который К. Маркс и Ф. Энгельс характеризовали как самую дурную философию.

Собственные научные исследования Ньютона носят стихийно-материалистический характер, но провозглашаемая им позитивистская тенденция в физике открывала лазейку в фидеизм и мистику, чему Ньютон отдал дань в своем мировоззрении. Упрекая картезианцев в чрезмерной смелости их гипотез и говоря, что они запутались в своих гипотезах, Ньютон противопоставляет картезианству свой научный метод, заявляя: «Гипотез я не выдумываю» («Hypotheses non fingo»). На самом деле в своих научных трудах Ньютон постоянно прибегал к построению гипотез и ему скорее следовало сказать: «Произвольных, не обоснованных, гипотез я не применяю».

Таким образом, если в теории Ньютон принципиально отгораживался в физике от всякой философии и в научном методе отвергал применение всяких гипотез, то на практике в своих исследованиях он выходил за рамки узкого эмпиризма, выступая как стихийный материалист и не чуждаясь гипотез.

Из английских мыслителей XVII в., которые придерживались рационалистического направления, заслуживает упоминания в истории логики Вальтер Чирнгауз (1651—1708), состоявший в переписке с Лейбницем и способствовавший формированию его философских взглядов. К истории логики относится его сочинение «Медицина ума» (1687 г.). Идеалом научного знания для Чирнгауза является математика со своим строго точным методом. Сильное впечатление на него произвело письмо Декарта к Мерсенну, в котором говорилось о возможности всеобщего философского языка. Размышляя, какой должен быть словарь этого языка, Чирнгауз пришел к мысли, что он дан в готовом виде в картезианской геометрии, где все пространственные формы представлены в точных алгебраических формулах. Он отсюда делает вывод, что то же самое должно быть сделано и в науках о природе. Достижение этого — высшая цель всякой науки.

Исходя из рационалистических принципов, Чирнгауз считает истиной то, что выводится из общих логических оснований. Понять какую-либо вещь — значит воссоздать ее в своем уме; подлинное научное понятие о вещи мы получаем лишь тогда, когда нам удается в уме образовать ее или, лучше сказать, породить.

Научно познать вещь — значит познать условия ее возникновения, постичь ее причины. Первыми основами наук являются дефиниции, но, чтобы

они соответствовали своему назначению, т. е. чтобы они были дефинициями, творящими науку, они должны заключать в себе мысль о том, как та или иная вещь возникает. Полный анализ вещи совпадает с задачей ее синтетического воспроизведения.

Чирнгауз говорит, что нельзя отделять индукцию и дедукцию, что они нуждаются друг в друге и взаимно дополняют друг друга. Он рассматривает эксперимент как вспомогательное средство для образования понятия о вещи, способствующее правильному образованию этого понятия и, с другой стороны, подлинное понятие является ключом для дальнейших новых наблюдений. Таким образом, наблюдение и эксперимент приводят к правильному понятию о вещи, а последнее — к плодотворной постановке новых наблюдений и экспериментов, гарантируя их научный характер. Сперва мы чисто абстрактно и гипотетически устанавливаем в уме возможности возникновения какой-либо вещи, затем предстоит задача глубже познать условия этого возникновения. Для этого нужен опыт, который детерминирует наше понятие о вещи, однако опыт не может стать на место понятия и полностью заменить его.

Эксперимент сам нуждается в надлежащем теоретическом осмысливании, и только при этом условии он может дать результаты, которых не может дать простой опыт. Наблюдения с экспериментами и теоретическая работа мышления по образованию понятий о вещах взаимно оплодотворяют друг друга.

Объекты мысли Чирнгауз делит на три класса: чувственно-наглядные, рациональные, или математические, и физические, или реальные, вещи. Представления первого класса, т. е. содержания чувственности, даются нам извне помимо нашей воли, объекты же второго класса (рациональные или математические), по мнению Чирнгауза, суть чистые создания самого человеческого ума, которые якобы не нуждаются ни в каком внешнем оригинале. Они представляют собой исключительно акт генетической конструкции. Получаемые этим путем объекты допускают различные способы возникновения. Так, окружность можно получить путем вращения прямой вокруг одной точки и путем сечения шара. Безразлично, прибегнем ли мы к тому или другому способу образования чисто математических понятий.

Третий класс объектов мысли у Чирнгауза — физические вещи, или реальные сущности (entia realia). В отличие от рациональных, или математических, чисто умственных объектов они возникают одним единственным способом и происходят от одной причины, и понятия об этих вещах не зависят от нас, но исключительно зависят от собственной природы самого предмета. Об этих понятиях правильнее было бы сказать, что они образуются не нами, а при нашем участии. Таковы все наши понятия о материальных вещах.

Недостаток этого учения Чирнгауза заключается в том, что он отрывает чувственные данные, математические понятия и физические вещи друг от

друга, резко противопоставляет их друг другу, не видит связи между ними. Таким образом, у него появляется метафизический разрыв между опытом и разумом, между эмпирическим и рациональным познанием. Он тщетно ищет выхода из этого тупика. С позиций картезианского рационализма он признает принципами, на которых покоится всякая дедукция, данные «внутреннего опыта». В конце концов он строит все здание научного знания на данных самонаблюдения. И высшим критерием истины Чирнгауз признает психологическую принудительность мыслить о предмете так, а не иначе. Утверждение и отрицание, по Чирнгаузу, суть не что иное, как высказывание о том, что мы что-либо внутренне в нашем сознании можем мыслить или не можем мыслить. Между бытием и небытием нет иной разницы, кроме различия между возможностью и невозможностью мыслить. И наивысшие логические законы (закон противоречия и др.), по Чирнгаузу, не имеют никакого отношения к объективной реальности, но являются такими законами нашего мышления, которые устанавливают, какие мысли у нас могут быть и какие невыполнимы.

Такой взгляд ведет к отрицанию объективной истины, к признанию истины релятивной, зависящей от субъекта, от особенностей его психологии. Стремясь избежать такого вывода, Чирнгауз утверждает, что в отличие от чувственности, которая бывает индивидуально отличной у разных людей, мышление является единым, общечеловеческим, всегда одинаковым у всех людей. Мышление всегда тождественно у всех людей и подчиняется всегда одним и тем же законам. Отсюда он выводит такой признак мышления, как его «сообщаемость» (мысли могут передаваться другим). Чирнгауз ставит себе в заслугу то, что он, в отличие от Декарта, понимает мышление как общечеловеческое. Но, несмотря на это, его критерий истины остается субъективным, поскольку в понятие истины он не включает таких признаков, как соответствие объективной действительности, устанавливаемое практикой. Для него истина есть то, что всеми людьми мыслится с ясностью и необходимостью.

Чирнгауз из всех наук на первое место ставит физику, считая, что именно она дает подлинное знание всего сущего и является основой всех наук. Логика же и математика, как и все другие науки, кроме физики, имеют дело с законами не самой объективной действительности, но с созданиями нашего собственного ума. Логику Чирнгауз называет «медициной ума» и «общими правилами искусства нахождения истины». Отсюда видно, что он понимает логику как научную методологию и как средство предохранения от ошибок и заблуждений в процессе познания. В теории познания и логике Чиртауз продолжает развивать рационалистическую линию Декарта и Спинозы.

Представителями рационализма в Англии в XVII в. были также Г. Чербери, Т. Дигби и кембриджская философская школа (Кедвортс, Норрис и др.).

Интерес для истории логики представляет теория суждения Дигби. Близкий по своим философским взглядам к Декарту, придерживавшийся картезианского дуализма между материей и духом, Дигби развивает учение, что основная функция сознания состоит в том, чтобы приводить в единство многообразное чувственное содержание. По его мнению, мышление не есть простое отображение внешней действительности, а представляет собой чистый духовный акт, состоящий в том, что разум бросает свой свет на окружающий человека мир. Сам по себе объективный мир, пока он не освещен сознанием, лежит в полной тьме. Он проясняется и приобретает определенные черты и формы, когда мы к нему подходим с основными понятиями разума. Но при этом категории мышления отнюдь не придают реальным вещам какой-либо чуждой им формы, они проясняют и развивают только то, что находится в самих этих вещах. Предмет познания не теряет свою собственную природу, когда он входит в сферу сознания, хотя он при этом достигает новой, более высокой, действительности.

Суждение Дигби рассматривает не как простое соединение двух понятий, а как подлинное единство. Уже всякое эмпирическое суждение, по его учению, представляет не простое сочетание двух отдельных представлений, соединенных связкой «есть». Два представления, входящие в суждение, получают как бы одну общую жизнь, образуют одно органическое целое, взаимопроникают друг друга, становятся единым содержанием. Равным образом и сложные умственные образования характеризуются тем же единством.

Глава X

Логика в Англии в XVIII в.

Первым в ряду английских логиков XVIII в. отметим Джорджа Беркли. Его метод — психологический. Это тот самый метод, который применял Локк в своем учении о генезисе идей.

Локк положил основание психологии внутреннего опыта, но при этом он признавал и внешний опыт. Беркли же отвергает внешний опыт и строит всю свою философию на основе одного лишь внутреннего опыта, показания которого Локк считал самыми достоверными. Беркли обращается к непосредственному сознанию. Он говорит, что ставит своей целью «представить факты, голые факты и ничего кроме фактов». О своем методе он говорит, что он состоит в том, чтобы замечать сходство и различие между идеями, для чего требуется лишь внимательное наблюдение того, что происходит в собственном духе. Беркли считает, что надо рассматривать самые идеи, которые суть конкретные факты душевной жизни, причем нужно по возможности отделить их от тех названий, с которыми они ассоциированы.

Свой метод Беркли применяет при изучении вопроса о пространстве в сочинения «Новая теория зрения» (1709 г.). Он стремится доказать, что нам лишь кажется, будто мы непосредственно видим тела в пространстве трех измерений, на самом же деле ви́дение пространства и тел в нем есть результат умозаключения, порождаемого постоянной ассоциацией зрительных ощущений с двигательными и ощущениями осязания. Беркли развивает генетическую теорию восприятия пространства и подменяет вопрос о реальности пространства чисто психологическим вопросом о генезисе представлений о пространстве. Беркли доказывает, что наше восприятие расстояний предметов от нас, величины предметов и т. д. является результатом установления привычных прочных ассоциаций между ощущениями зрения, осязания и движения. Только потому, что эта ассоциация очень тесна, мы думаем, что расстояние предметов, их величину и положение в пространстве мы видим глазами, на самом же деле идея пространства — сложная идея и в ее образовании участвуют не одни только зрительные ощущения.

Данный Беркли психогенезис идеи пространства продвигает изучение этого вопроса. На практике его подтвердил вывод, что если бы удалось слепорожденного путем операции сделать зрячим, то он в первое время не отождествлял бы и не связывал бы своих зрительных ощущений с соответствую-

щим своим опытом, ранее полученным посредством осязания. Так, когда прозревшему слепорожденному показывали бутылку на расстоянии метра от него, то на вопрос, что это за предмет, он отвечал — может быть, это лошадь. Но одно дело генезис восприятия пространства, а другое — вопрос об объективном существовании пространства и его отражении в нашем сознании.

Беркли впадал в логическую ошибку, т. е. подменял онтологический и гносеологический вопросы психологическим аспектом, и в результате этой логической ошибки пространство у него превращается в совокупность наших ощущений.

В своем главном произведении «Трактат о началах человеческого знания» Беркли применяет тот же метод, которым он исследовал пространство, к идее материи. Он ставит вопрос: «Какие конкретные факты обнимают общий термин "материя"»? И отвечает, что этими конкретными фактами является только ряд ощущений. Что значит: «Стол, на котором я пишу, существует»? Это значит: «Я его вижу и осязаю». Бытие материальных вещей состоит только в их воспринимаемости.

Беркли не просто идеалист, считающий дух первичным, он — имматериалист, отрицающий самое существование материи. То, что мы называем веществом, состоит из идей (ощущений).

Беркли — крайний номиналист. Он дает критику теорий общих отвлеченных идей. Локк видел отличие человека от животных в том, что человек способен образовывать отвлеченные идеи. Беркли доказывает, что способностью отвлечения и образования общих идей человек не обладает.

Можно ли представить себе такой треугольник, который был бы одновременно и остроугольным, и тупоугольным, и прямоугольным? Можно ли образовать идею человека, который в одно и то же время был бы ребенком и стариком, мужчиной и женщиной, велик и мал и т. д. Общая отвлеченная идея треугольника и т. п. невозможна уже потому, что она заключает в себе противоречивые, взаимно исключающие друг друга признаки. Мы имеем общие идеи лишь в том смысле, что одна какая-либо частная идея выступает в роли представителя всех других частных идей того же рода, причем мы не обращаем внимания на то, чем эти частные идеи различаются друг от друга. И слово становится общим не потому, что оно служило знаком одной общей идеи (общих идей вообще не существует), а потому, что оно служит знаком нескольких частных идей.

По учению Беркли, материя, пространство, время и т. д. суть общие абстрактные идеи, а так как общих идей в нашем уме вообще не существует, мы только ошибочно воображаем, будто имеем их, то нужно искать те единичные конкретные факты, к которым на самом деле сводятся эти фикции.

Теорию общих отвлеченных идей Беркли заменяет теорией общих знаков. Указывая, что всякая наука имеет своей целью дать общее знание о многих

конкретных предметах, он говорит, что для этого все науки прибегают к общим знакам, отмечающим множество частных идей. В науках мы употребляем символы вместо вещей. Человеческое знание имеет дело с общими знаками и составляемыми при их помощи общими теориями. Нет ничего в науках, кроме знаков и обозначаемых ими частных идей. В сочинении «Новая теория зрения» Беркли развил учение, что зрительные ощущения чисто субъективны, они суть лишь знаки для будущих или возможных ощущений осязания. Это — знаки, которые лишь сигнализируют нам о пользе или вреде, которые могут воспоследовать от соприкосновения с нами приближающихся к нам или находящихся возле нас предметов. Ви́дение есть предвидение.

В «Трактате о началах человеческого знания» этот зрительный символизм превращается в универсальный символизм природы. И то, с чем нас знакомят осязание и прочие ощущения, также субъективно и знакомит нас только с тем, что нам полезно и вредно. Книга природы есть книга пророчества. Общим термином «материя», «пространство» и т. д., по учению Беркли, не соответствует никакая реальность. То, что мы называем этими терминами, суть словесные знаки для множества частных конкретных фактов.

Номинализм с его теорией знаков доходит в философии Беркли до апогея. Согласно Беркли, мы живем не в материальном мире, а в мире идей: мы едим и пьем идеи и одеваемся в идеи; дома, в которых мы живем, горы, реки, леса и т. д. — все это идеи. Но что такое сами идеи?

Они не знакомят нас с реальностью, они сами — только символы, знаки, сигнализирующие нам о возможной пользе или вреде для нас. В конечном счете, по учению Беркли, мы живем в мире символов, знаков, имеющих лишь практическое значение для нашего существования, но ничего не говорящих о самой действительности.

В теории познания Беркли выдвигается исключительно практика в ее субъективистском понимании. Впоследствии в XX в. по этому пути пойдут американские прагматисты.

Исходя из учений Локка и Беркли Давид Юм (1711—1776) приходит к агностицизму и скептицизму. Оказали на Юма влияние и античные скептики, у которых уже была дана та критика понятия каузальности, которая составляет центральное учение в философии Юма. В буржуазной истории философии Локк и Юм признаются крупнейшими фигурами в развитии английской философской мысли. Реакционная сущность юмизма и его теоретические ошибки глубоко вскрыты В. И. Лениным в его произведении «Материализм и эмпириокритицизм».

Вопросов теории познания и логики касаются два произведения Юма: «Трактат о человеческой природе» и «Исследование о человеческом разумении». Юм делает психологию основой философии. Следуя Локку, он принимает, что все наше знание возникает из впечатлений (impressions), которые бывают двоякого рода: ощущения и рефлексии (внешний и внутренний

опыт). Юм проводит различие между впечатлениями (impressions) и идеями (ideas). Впечатления — те живые переживания, которые мы имеем, когда что-нибудь видим, слышим, осязаем, любим, ненавидим и т. п., а идеи — менее живые представления, которые бывают у нас, когда мы что-нибудь вспоминаем или воображаем. Все идеи суть копии впечатлений. Идеи отличаются от впечатлений по степени живости и яркости. Склад ума сводится, по Юму, лишь к способности соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый нам впечатлениями. Весь материал, которым оперирует мышление, доставляется внешним и внутренним опытом. Ставя вопрос о критерии истинности наших идей, Юм говорит, что поскольку каждая идея по своему происхождению есть копия впечатлений, то в этом мы имеем простое и безошибочное средство для решения вопроса, законна та или иная из имеющихся у нас идей или это просто чистая фикция.

Наиболее важной из идей нашего ума является идея причинности. Что такое идея причинности? Это есть идея о необходимой связи между явлениями. Юм ставит вопрос: законна эта идея или она — чистая фикция? Согласно юмовскому критерию истинности идей, решение этого вопроса сводится к вопросу: откуда происходит эта идея? копией какого впечатления она является? Для идеи необходимой связи между явлениями, идеи причины и действия Юм не находит никакого оригинала в сфере впечатлений. То, что мы наблюдаем, есть только постоянная последовательность явлений. Мы видим, что известное явление следует за другим и что это повторяется вновь и вновь. И отсюда мы умозаключаем, что так будет всегда и впредь. Юм утверждает, что такое умозаключение основано только на привычке. В силу привычки мы ожидаем и в будущем той же последовательности явлений, какая наблюдалась в прошлом. Мы думаем, будто опыт дает нам право говорить о необходимой причинной связи между явлениями. Но, поскольку необходимая связь между явлениями не может наблюдаться и не имеет своего источника в сфере впечатлений, она должна быть признана чисто субъективной идеей, продуктом привычки. Утверждая, что причинная связь не имеет опытного происхождения, Юм говорит, что равным образом она не может быть известна нам априори, так как действие совершенно не похоже на причину и путем анализа понятий какой-либо причины и ее действия невозможно понять, почему данная причина производит это действие. Итак, по учению Юма, идея причинной связи не имеет никакого объективного основания, она есть чисто субъективная уверенность в единообразном порядке природы, порождаемая привычкой. Но если до сих пор в течении явлений природы наблюдалась правильная последовательность, то в будущем порядок природы, говорит Юм, может измениться, нет никакой гарантии в вечной его неизменности.

Критика идеи причинности — центр философии Д. Юма. В тесной связи с этим стоит и критика Юмом идеи «я», понятия духовной субстанции.

Подобно тому как идея причинности есть фикция, точно так же, по учению Юма, фикцией является и идея субстанции (идея материи, идея души и идея бога). Мы знаем только наши сменяющиеся психические состояния и ничего более. Представление о душе, о нашем «я», как и представление о телесной субстанции, Юм объявляет фикцией, иллюзией. Покажите мне, говорит он, впечатление, из которого возникает идея личного «я». Все наши впечатления преходящи, изменчивы, текучи. Следовательно, нет постоянного единого личного «я». Представление о таком «я», о душевной субстанции, есть иллюзия. Согласно Юму, то, что мы называем своим «я», есть не что иное, как связка или совокупность перцепций, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении.

Юмовское отрицание причинности ведет к полному отрицанию науки и прежде всего естествознания. Познание объективного мира является невозможным с точки зрения основных принципов его философии. Результат этой философии — абсолютная непознаваемость мира, агностицизм и полный скептицизм. Но Юм не отрицает достоверности математических наук: геометрии, арифметики, алгебры. Он утверждает, что очевидность математических положений основывается на интуиции и демонстрации. Они нисколько не зависят от существования каких бы то ни было объектов. Не будь в природе ни одного круга или треугольника, математические теоремы все равно были бы верны. Равным образом Юм не оспаривает достоверности фактических истин. Но если мы идем дальше простого, голого констатирования фактов и беремся за установление причинной связи и делаем заключения к будущему, то наши положения будут только вероятными. Таким образом, по отношению к естественным и гуманитарным наукам Юм — пробабилист.

Против философии Юма выступила шотландская школа философов во главе с Томасом Ридом (1710—1796). Они выдвинули против Юма в качестве основного философского принципа «общечеловеческий здравый смысл» («common sense»). С этой точки зрения, шотландская школа признает нелепостью отрицание существования материн у Беркли и отрицание причинности у Юма. Рид ищет причину этих нелепостей в тех предпосылках, на которых они покоятся. А эти предпосылки он видит в положении Локка, послужившем исходным пунктом для философии Беркли и Юма, что душа человека появляется на свет совершенно пустой, подобно тому как тело рождается голым, и что все свое содержание душа получает из опыта.

Таким образом, по Риду, во всех нелепостях философии Беркли и Юма повинен эмпиризм. И свои возражения Рид направляет против учения о том, что все свое содержание психика получает из опыта. Он считает необходимым допустить, что самой душе присущи некоторые первоначальные истины, которые он называет аксиомами. Аксиомы — такие суждения, которые являются самоочевидными истинами, принципами здравого человеческого

рассудка. Они познаются путем интуиции. Эти первичные истины, составляющие, по Риду, основу здравого человеческого рассудка, являются необходимым условием всякого познания, и они одинаковы как у необразованного человека, так и у величайших мыслителей. В эти первичные истины надо просто верить. В основе фактических случайных истин, по Риду, лежит 12 таких первичных суждений, и эти последние дают нам критерий для того, чтобы различать истину от лжи в сфере фактического знания. В отношении познания необходимых истин (математических, логических, метафизических и т. д.) первичными суждениями являются математические, логические и другие аксиомы. К первичным суждениям, являющимся началами знания, Рид относит веру в существование внешнего мира, в существование познающего субъекта, положение о том, что всякое действие имеет свою причину, веру в единообразие и постоянство хода природы. Все это, по учению Рида,— изначальные принципы человеческой природы, не требующие доказательства.

Что касается природы этих первичных суждений, то Рид считает их простыми, едиными, непосредственно данными в своей целостности. Рид критикует учение Локка о суждении, согласно которому суждение образуется из сравнения двух идей, посредством которого устанавливается согласие или несогласие между ними, после чего эти идеи ставятся в связь между собой в утвердительном или отрицательном суждении. Считая акт суждения простым и единым, Рид высказывается против такой теории суждения, которая объясняет образование суждения из соединения двух представлений (субъекта и предиката). Выделение в суждении этих двух представлений, по Риду, есть результат последующего анализа. Таким образом, в противоположность Локку Рид считает первичными не понятия, а суждения.

Учение шотландской школы о здравом смысле, о первичных недоказуемых суждениях, лежащих в основе человеческого знания, имело своей целью защищать веру в существование души и бога. В этом его реакционная суть.

Плоский, поверхностный характер философии шотландской школы виден уже из того, что, апеллируя к здравому смыслу, она в основу своих учений кладет инстинктивную веру. В сущности она возвращается к тем врожденным идеям (теоретическим и практическим), которые подверг материалистической критике Локк. Шотландская школа критикует Локка и Юма не слева, а справа, с реакционных позиций.

Глава XI

Логика в Германии в XVII—XVIII вв.

Наш обзор мы начнем с Готфрида Вильгельма Лейбница (1646—1716), всеобъемлющего, энциклопедического ума: философа, математика (открывшего дифференциальное исчисление), физика (исследовавшего принципы механики), юриста (работавшего над исправлением свода законов), историка (производившего в Ганновере исторические изыскания), работавшего над усовершенствованием горного и монетного дела. По его плану в 1700 г. была основана в Берлине Академия наук, в которой он был первым президентом. Он хлопотал также об основании академий наук в Дрездене, Вене и Петербурге. Вследствие такой многосторонности своих занятий Лейбниц изложил свои философские взгляды преимущественно в форме кратких очерков.

Его крупный философский труд — «Новые опыты о человеческом разуме».

Философское мировоззрение Лейбница сложилось не сразу, оно выработалось постепенно после 20-летних размышлений. О себе Лейбниц сообщает, что еще в ранней юности он по целым дням прогуливался в лесу, размышляя, стать ли на сторону Аристотеля или Демокрита. Он несколько раз менял свои взгляды, прежде чем наконец нашел удовлетворившее его решение философских проблем. Система философских взглядов Лейбница окончательно сложилась около 1685 г., т. е. к 40 годам жизни.

Лейбница, как философа, характеризует стремление примирять разнообразные точки зрения. Отсюда, с одной стороны, широта его концепций, с другой стороны, порой их эклектический, половинчатый, компромиссный характер. В XVII в. в философии Бэкона, Декарта, Локка и других философов господствовали антиаристотелевские воззрения, что в логике сказывалось в низкой оценке силлогистики. Лейбниц реабилитирует философию и логику Аристотеля, сочетая их с теми новыми учениями, которые были развиты Декартом, Гоббсом и другими представителями новой науки.

Лейбница не удовлетворял механический материализм, который стал господствовать в философии и естествознании в XVII в. Критикуя картезианскую концепцию материи, признававшую сущностью материи протяженность, Лейбниц указывает, что в таком случае движения материи не создавали бы никаких изменений в мире и предшествующее состояние материи ничем не отличалось бы от последующего ее состояния. Притом, указывал Лейбниц, материя немыслима без оказываемого ею сопротивления.

По учению Лейбница, сущность материи не в протяженности, но в присущей ей внутренней деятельности, протяжение же есть нечто вторичное. Отсюда он делает идеалистический вывод, что действительность надо мыслить как центры сил, которые сами по себе непротяженны. Что не действует, то не существует. Сущность всякой существующей вещи — в деятельности, активности.

Лейбниц прав, когда он критикует представление механического материализма о материи как пассивной косной субстанции, у которой отсутствует всякое развитие. Но он не прав, когда подлинную реальность мыслит в виде непротяженных монад и отрицает существование материальных атомов. Лейбниц утверждает, что нет материальных атомов, так как все протяженное делимо до бесконечности. Поскольку Лейбниц утверждал, что то, что в науке называют атомами, не является конечными неделимыми частицами материи, он был прав. Но, вместо того чтобы утверждать делимость и неисчерпаемость атома, он стал отрицать положение, что материя состоит из атомов, и начал развивать идеалистическое учение о непротяженных монадах, являющихся абсолютно простыми по своей природе и представляющих собой «метафизические точки», из которых состоит подлинная реальность.

С этим у Лейбница связывается и идеалистическая теория познания. Он учит, что непосредственно самодостоверным является сознание своего «я» и в самонаблюдении открывается нам наша внутренняя сущность. Это — интуитивное знание. И все вещи в их внутренней сущности должны, по мнению Лейбница, пониматься по аналогии с нашей собственной душой. Лейбниц, подобно Декарту и Локку, полагает, что для нас самым достоверным является наше непосредственное субъективное переживание. Каждую монаду Лейбниц наделяет способностью стремления и представления. Он называет монады «субстанциальными формами». (Возрождая этот схоластический термин, Лейбниц тем самым указывает на связь своей концепции монады со схоластической философией.)

Воспринимаемый нами материальный мир, по учению Лейбница, не есть подлинная реальность, это лишь «явление», имеющее, правда, свое основание (phenomenon bene fundalum). Пространство, по Лейбницу, есть не что иное, как порядок сосуществующих явлений, а время — порядок следования явлений друг за другом. Таким образом, материя, пространство и время, по Лейбницу, относятся не к самому бытию, а к явлениям.

Проблема логических основ человеческого знания всегда была одним из главным вопросов, решить которые стремилась философия Лейбница. Решение данной проблемы эта философия искала на путях рационализма. Для Лейбница идеалом научного знания является чистая дедукция. Критерий истинности идеи не в ее соответствии с внешней объективной реальностью, а всецело в самом разуме. Понятие может быть истинным, хотя бы его содержание никогда не имело бы аналога во внешнем мире. Чтобы понятие

было возможным и истинным, оно должно быть внутренне непротиворечивым и должно служить исходным пунктом и источником значимых суждений. Убеждаемся же мы в истинности таких понятий, когда нам удается их мысленно конструировать. Отличить подлинно научные плодотворные концепции от произвольных пустых фикций воображения дает нам возможность применения акта генетической конструкции. Чтобы убедиться в научной ценности понятия, надо сперва разложить его на составные простые элементы. Здесь на начальной стадии научного знания мы имеем дело с интуицией, обладающей наивысшей достоверностью, после чего мы вступаем на путь опосредствованного познания.

Лейбниц требует сведéния бесконечного множества мыслей к немногим понятиям, возможность которых либо постулируется, либо дается опытом. Так, в геометрии пути всех движущихся точек сводятся всего лишь к двум движениям — к движению по прямой и к движению по кругу. Ибо если предпослать эти две линии, то можно доказать, что возможны все другие линии, как-то: парабола, гипербола, конхоида, спираль.

Лейбниц говорит, что синтетическое конструктивное построение научного познания становится возможным лишь после того, как совершен анализ понятий на их простые элементы, но такой анализ, говорит он, сопряжен с огромными трудностями.

Во главу угла всего научного познания Лейбниц ставит понятие истины. Этому вопросу он посвятил сочинения «Размышления о познании, истине и идеях» («Meditationes de cognitione, veritate et ideis», 1684 г.). Лейбниц говорит, что нужно ясно и недвусмысленно ответить на вопрос, что такое «истина» и какие предпосылки кроются в этом понятии. «Как всякому, кто задумал построить здание на песчаной почве, необходимо копать, пока он не дойдет до каменистой и твердой земли; как всякий, кто хочет развязать запутанный узел, должен сперва искать место, с которого он мог бы начать, и подобно тому как Архимед требовал одно единственное неподвижное место для того, чтобы привести в движение самую большую тяжесть, так для того, чтобы обосновать элементы человеческого знания, требуется твердый пункт, на который мы могли бы опираться и от которого мы могли бы надежно идти дальше. А это начало следует искать в общей природе истин (in ipsa generali natura veritatum)[1]. За исходную точку Лейбниц берет не факт самосознания, а дефиницию истины.

По мнению Лейбница, надо начать не с анализа вещей, а с анализа суждений. А общий критерий для значимости и надежности любого суждения у Лейбница таков: в субъекте должен «содержаться» предикат. Суждение не должно вводить в содержание понятия субъекта ничего ему чуждого. Лейб-

---

[1] Цит. по: *Kassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. II. 1927. S. 132.

ниц критикует обычный эмпирический взгляд на суждение, согласно которому суждение рассматривается как сопоставление двух различных, чуждых друг другу элементов. В таком случае, заявляет Лейбниц, высказываемое положение может быть только простой ассоциативной связью представлений. Подлинное же логическое суждение, по Лейбницу, должно обладать безусловной значимостью и необходимостью.

Лейбниц критикует взгляд на образование суждений из эмпирического сравнения единичных предметов, и равным образом он критикует взгляд на понятие как на суммирование многих единичных наблюдавшихся фактов, обозначаемых одним общим именем. Он указывает, что при таком взгляде на понятие оно не есть средство и инструмент исследования, а является лишь сосудом для хранения знаний, получаемых из других источников и в них имеющих свое обоснование. При такой концепции и дедукция не дает никакого нового знания и ход мысли в дедуктивном выводе идет от целого к тому знанию, которым мы уже обладаем. В таком случае дедукция не обогащает нашего знания, но лишь суживает объем его, говоря лишь о части того, о чем в целом говорилось в исходном положении.

Этому взгляду Лейбниц противопоставляет свое новое понимание общего суждения. Если бы общность понятия вытекала исключительно из суммирования отдельных единичных случаев, тогда дедукция из общего положения представляла бы собой petitio principii. В противоположность этому Лейбниц учит, что общность суждений и понятий основана не на количестве наблюдавшихся случаев, а на качественной стороне суждений и понятий.

По Лейбницу, дело тут именно в дефиниции понятия, которая совершенно независима от того, сколько единичных предметов в природе подходит под данное определение, и даже независима от того, имеются ли вообще в природе такие единичные предметы. Понятие надо рассматривать не как результат арифметического суммирования, а как единство логического целого. Для понятия, по учению Лейбница, существенно единство генетической конструкции, посредством которой оно образовано, а не множество единичных экземпляров в мире. Здесь Лейбниц выступает как идеалист, не признающий понятия отражением объективной реальности.

Лейбниц развивает учение о рациональной основе индукции. Сущность индукции заключается в том, что из небольшого числа непосредственно наблюдавшихся случаев выводится заключение о бесчисленном множестве других случаев, которые никогда не наблюдались. Лейбниц ставит вопрос, чтó дает нам право переносить то, что установлено для наблюдавшихся случаев, на новые не наблюдавшиеся случаи, где гарантия, что и для этих новых случаев будет значимо то же самое. Индуктивные умозаключения от данного к не данному, от прошлого к будущему, по учению Лейбница, основываются на логическом постулате закономерности всего происходящего. По

Лейбницу, необходимой предпосылкой индукции является рациональное понятие истины. Основание индукции лежит в самом разуме.

Лейбниц признает два вида суждений, различных по происхождению,— эмпирические и рациональные. Но, с точки зрения обоснования, все суждения одинаковы, ибо связь между объектом и предикатом суждения должна быть логической. Различие между необходимыми и случайными истинами есть лишь различие по степени выполнения этого требования: в необходимых истинах логический анализ доведен до конца, тогда как в случайных истинах имеется лишь большее или меньше приближение к этому. Путь к этому всегда лежит через общие рациональные методы. Задача науки в том, чтобы всякую истину факта, даваемую наблюдением, все более и более разлагать для того, чтобы все более и более вскрывать априорные основы суждения, выражающего эту истину.

Лейбниц учит, что сам дух есть творец всех своих понятий и мыслей, он черпает их из своих собственных недр даже в тех случаях, когда кажется, что мы чисто пассивно воспринимаем что-либо. То, что мы называем природой вещей, есть, по учению Лейбница, природа самого духа. Ведь, по Лейбницу, душа как монада «не имеет окон», ничто не приходит к ней извне, все в ней возникает из ее собственной самодеятельности. Из общих принципов разума возникают истина частная и истина факта.

Кассирер говорит, что в связи с этим взглядом Лейбница на природу истины логика у него приобретает новый смысл и перед ней ставится новая задача: при этой новой концепции задача логики не может ограничиваться описанием формальной связи мышления и приведением его в систему, но она должна сделать предметом своего изучения и самое содержание знания. Вследствие этого у Лейбница логика находится во внутренней связи с «комбинаторикой». Лейбниц делает набросок «общей науки» (scientia generalis). Обосновывая идею этой науки, он считает, что такое обоснование должно быть дано априори. По его мнению, материал любой науки лежит в нас самих, а «общая наука» только указывает путь, коим мы можем достигнуть освоения этого материала, находящегося в нашем обладании, посредством применения к нему строгого метода.

Дело в том, что всякий материал сперва дается нам в хаотическом, смутном виде. Мышление постепенно этот материал проясняет и придает ему все более определенные и отчетливые формы. О ступенях познания, проходимых при этом, Лейбниц говорит в небольшом сочинении «Размышления о познании, истине и идеях» (1684 г.). Первая ступень — переход нашего представления о предмете из темного в ясное. Наше знание о предмете бывает темным, если мы не в состоянии узнать этот предмет при новом его появлении и не в состоянии отличить от других предметов его, и наше представление о предмете бывает ясным, когда мы безошибочно узнаем его вторично и не смешиваем его с другими предметами. Но ясное представление может быть

смутным или отчетливым, и вторая ступень познания состоит в превращении нашего знания из смутного в отчетливое. Представления о вещах бывают смутными, когда мы в состоянии узнавать предмет как целое, но не различаем еще его частей и качеств в отдельности. Они бывают отчетливыми, если мы четко распознаем признаки предмета, отдельные его стороны и части.

Следующая ступень познания, по Лейбницу, состоит в переходе наших представлений из неадекватных в адекватные. Представление, которое уже является ясным и отчетливым, может быть неадекватным или адекватным. Оно бывает неадекватным, если наше познание частей не доходит до конца, т. е. если познание признаков, сторон, частей предмета не является полным, доведенным до конца. Адекватное же представление характеризуется полнотой знания о предмете. Но, разумеется, так как анализ предмета может углубляться до бесконечности, то вполне адекватное, абсолютно законченное понятие о предмете является лишь целью, к которой стремится наше знание и к которой оно все более приближается.

Искусство комбинаторики (ars combinatoria) имеет своей задачей представить все возможные связи данных элементов и тем самым содержит в себе готовую схему для любых вопросов, которые нам может поставить действительность. Поскольку большое составляется из малого (большое тело из атомов или молекул), метод, указываемый комбинаторикой, является единственным путем для того, чтобы проникнуть в тайны природы. Мы тем глубже познаем вещи, чем больше познаем их части и части их частей. Всякое бытие состоит из простых элементов, и значение атомистики заключается в том, что она представляет собой воплощение этой мысли.

Год выхода в свет сочинения Лейбница «О комбинаторном искусстве» — 1666 г. — современная символическая (математическая) логика считает годом своего рождения. Это сочинение было лишь наброском абстрактной схемы всеобщей науки. В дальнейшем у Лейбница эта схема конкретизируется и преобразуется, центр тяжести переносится с определения элементов, из сочетания которых состоит сложное содержание, на формы их связи.

Главным предметом исследования становятся различные способы этой связи. Различные формы этой связи изучаются Лейбницем сами по себе, в отвлечении от материального содержания. Этим путем он открывает многие способы понятийного исчисления, являющиеся способами дедуктивного движения вперед от понятия к новому понятию и от истины к новой истине. Само число теперь Лейбниц понимает по-иному: если вначале он рассматривал число как сумму единиц, то позже он смотрит на него как на отношение величин.

В числе Лейбниц видит теперь простейший случай отношения вообще. Теперь он говорит о сочинениях по логике, которые следуют Аристотелю, что они дали лишь начатки этой науки. Логические формы, имеющиеся в различных науках, суть отчасти аристотелевские, отчасти новые, отличные

от аристотелевских. Лейбниц указывает на математику как на материал, в котором воплощены многообразные формы дедукции.

При выяснении взгляда Лейбница на природу символического сознания надо иметь в виду, что Лейбниц «с порога» отвергает теорию отражения, согласно которой познание есть верное отражение того, что существует вне нашего сознания. По мнению Лейбница, идеи суть не образы, а символы реальности: нет сходства между идеями и тем содержанием, которое они выражают. По учению Лейбница, идеи не отражают объективного бытия во всех его чертах и признаках, они лишь дают нам полное знание о тех отношениях, которые существуют между элементами этого бытия, и они как бы переводят это на свой собственный язык.

По Лейбницу, дело обстоит таким образом: «Один предмет выражает другой предмет, если существует постоянное закономерное отношение между тем, что можно сказать об одном, и тем, что можно сказать о другом»[2]. Так, модель машины выражает самую машину, плоский перспективный рисунок — тело трех измерений, предложение выражает мысль, цифра — число, алгебраическое уравнение — круг или какую-либо другую геометрическую фигуру. Отсюда вытекает, что нет необходимости, чтобы выражение предмета и самый предмет были сходными; требуется только точная аналогия всех отношений. Далее оказывается, что одни выражения имеют предметный фундамент (fundamentum in naturae), а другие, как, например, слова речи или какие-либо знаки, по крайней мере отчасти, основываются на произвольном соглашении.

По Лейбницу, существует некоторое соответствие между нашими идеями о предметах и самими этими предметами, но это соответствие, по мнению Лейбница, не есть отображение предметов в нашем сознании.

Человеческий дух силой своего мышления сам создает свои идеи, причем он способен делать такие выводы, которые вполне соответствуют тому, что есть в объективном мире. Так, Лейбниц говорит, что, хотя идея круга не сходна с кругом в природе, однако из нее геометрия выводит истины, которые подтверждаются опытом относительно действительных кругов, существующих в природе. Но на чем же покоится это соответствие? Лейбниц не находит другого объяснения, кроме допущения «предусмотренной гармонии» в мире, т. е. постоянного чуда, творимого богом. Так, идеалистические предпосылки философии Лейбница заводят ее в тупик, из которого нет разумного выхода, и Лейбницу остается ссылаться на бога и чудо.

Идеалисты восхваляют учение Лейбница о символическом познании. Так, Э. Кассирер считает заслугой Лейбница то, что тот сделал первый и решительный шаг к преодолению теории отражения[3].

---

[2] *Kassirer E.* Op. cit. S. 167.

[3] Ibid. S. 168.

В отличие от агностиков Лейбниц признает полное, строгое соответствие между нашими идеями и объективным миром (их параллелизм). Таким образом, в своей критике теории отражения он останавливается на полдороге, делает лишь первый шаг. Он не только не делает из этого агностических выводов, но даже выступает как догматик, признающий существование абсолютных вечных истин. Но вечные истины, по Лейбницу, говорят не о фактах, не о существовании тех или иных предметов, а о необходимых общих условиях существования и о том, что из них необходимо следует.

К вечным необходимым истинам, по учению Лейбница, относятся рациональные принципы и математики, и естествознания, и логики, и этики, и права. Эти истины, по учению Лейбница, имеют значимость сами по себе, независимо от того, имеются ли в самой действительности факты, вполне им соответствующие. Так, устанавливаемые математикой отношения между числами оставались бы истинными, если бы даже не было человека, который производил бы счет, и не было бы вещей для счета. Лейбниц далек от того субъективного идеализма, который истину ставит в зависимость от познающего субъекта и потому признает ее всецело субъективной и релятивной.

Отношение между вечными истинами и фактами Лейбниц характеризует следующим образом: вечные истины не нуждаются в фактах для своего обоснования, но весь порядок в мире явлений и связь вещей и явлений в нем происходят в соответствии с вечными истинами. Так, в действительности мы никогда не встречаем фигур, которые бы в точности соответствовали геометрическим дефинициям, и, однако, нет ни одной эмпирической фигуры, для которой не имели бы силы соответствующие положения геометрии.

В конечном итоге взгляд Лейбница на проблему познания выливается в следующую систему: человеческое познание представляет собой ряд ступеней, из которых каждая имеет свое особое значение. Сначала в нашем сознании имеется множество беспорядочных впечатлений, затем в этот хаос постепенно все более и более вносятся порядок и единство. Этот процесс представляет собой переход от ощущений к отчетливым понятиям. Каждая ступень познания, которую проходит наше познание в своем развитии, является, по учению Лейбница, неизбежной и необходимой. Каждая ступень имеет свое относительное право. Каждая ступень занимает свое место и не исключает других. Только в совокупности всех ступеней познания раскрывается нам действительность во всей своей полноте. Уже чувственное восприятие дает нам не пустую видимость, а знание о действительности, но это знание несовершенно и требует дальнейшего развития. От чувственного восприятия необходимо перейти к точному научному знанию. Чтобы достичь этой последней цели, наше познание должно пройти ряд посредствующих ступеней. Нельзя обойтись ни без одного звена в этом поступательном движении мышления: каждая более высшая ступень закономерно вырастает из

предшествующей и в свою очередь в силу своего относительного несовершенства требует дальнейшего движения вперед, являясь сама необходимой предпосылкой для следующей, высшей, ступени.

С точки зрения философии Лейбница, ощущение и мышление не являются качественно различными видами познания: в ощущении заключается будущее понятие в бессознательной форме. Ощущение, по Лейбницу, есть становящееся понятие на первой стадии своего возникновения. В философии Лейбница отсутствует диалектическая идея перехода количества в качество. В ней господствует чисто количественная концепция развития как постепенного количественного нарастания, совершающегося непрерывно без скачков, и само отношение между противоположностями мыслится как простое различие по степени. По учению Лейбница, в природе нет скачков, всюду господствует закон непрерывной постепенности, сама Вселенная представляет собой непрерывную градацию, бесконечный ряд монад, отличающихся друг от друга степенью ясности своих представлений. Содержание же представлений у всех монад одно и то же: каждая монада есть зеркало всей Вселенной. Но сама Вселенная, по Лейбницу, есть не что иное, как совокупность монад, и отсюда получается парадоксальный вывод, что эти зеркала отражают только друг друга и, следовательно, в них нет никакого реального содержания.

В своем произведении «Новые опыты о человеческом разуме» Лейбниц выступил с критикой локковской критики врожденных идей. Если Декарт учил, что некоторые идеи врожденны, а Локк учил, что нет никаких врожденных идей, то Лейбниц говорит, что все идеи врожденны. По Декарту, некоторые идеи, привходят извне, по Локку — все, а по Лейбницу — ни одна.

Таким образом, Лейбниц в сущности отрицает внешний опыт. По его учению, все идеи возникают в душе самопроизвольно. Но врожденность идей Лейбниц принимает не в том смысле, что они в готовом виде всегда имеются в человеческой душе. По Лейбницу, идеи сначала существуют в душе только потенциально в виде задатков. В своей полемике с Локком Лейбниц в учение Локка о том, что «в разуме нет ничего, чего бы раньше не было в чувственности», вносит поправку: «Кроме самого разума» — и, признавая понятия разума прирожденными ему, говорит, что душу человека при рождении следует сравнивать не с чистой доской, на которой еще ничего нет, а с куском мрамора, имеющего прожилки, предуказывающие будущие его формы. Но если, по Лейбницу, представления монады развиваются из самой монады, из содержащихся в ней задатков, то, однако, монада сама не является производящей их причиной. Поэтому содержания представлений и понятий отнюдь не являются чем-то субъективным; напротив, в них, как в зеркале, отражается сама объективно существующая реальная действительность.

Лейбниц уделял большое внимание специальным вопросам формальной логики. Он по-новому разработал учение о формальнологических законах

мышления. На первое место он ставит закон тождества и отводит должное место закону достаточного основания. Выдвигая в качестве первой истины разума закон тождества, Лейбниц дает ему онтологическую формулировку: «Всякая вещь есть то, что она есть» или: «*А* есть *А*», «*В* есть *В*»[4] и т. д. Равным образом у Лейбница встречается также онтологическая формулировка закона противоречия: «Невозможно, чтобы вещь существовала и не существовала в одно и то же время» или: «То, что есть *А*, не может быть не-*А*», «*А* не есть не-*А*». Но, наряду с этой онтологической формулой, у Лейбница дается и другая, чисто логическая формула: «Всякое предложение либо истинно, либо ложно»[5]. В этой формуле Лейбниц объединяет закон противоречия и закон исключенного третьего. Встречается у Лейбница и следующая формулировка закона противоречия: «Все, противоречащее себе, ложно, и все, противоречащее ложному, истинно». Согласно этой формулировке, закон противоречия раскрывает понятия истины и лжи.

Сам Лейбниц указывает, что в этой единой формуле объединены две истины: 1) истинное и ложное несовместимы в одном и том же предложении или предложение не может быть одновременно истинным и ложным; 2) между истиной и ложью нет ничего среднего, т. е. невозможно, чтобы предложение не было ни истинным, ни ложным.

Лейбниц колеблется между двумя толкованиями закона противоречия: то он следует Аристотелю и понимает закон противоречия как запрещение одновременно принимать два суждения, из которых одно отрицает то, что утверждает другое; то, вкладывая в закон противоречия смысл «*А* не есть не-*А*», он использует закон противоречия как запрещение признавать истинным суждение, которое заключает в себе противоречие, т. е. в котором предикат противоречит субъекту. Таким образом, закон противоречия у Лейбница толкуется двояко: то как признание несовместимости суждений «*А* есть *А*» и «*А* не есть *А*», то как признание ложности суждения, в котором субъекту *А* приписывается предикат не-*А* («*А* есть не-*А*»).

Если аристотелевский закон противоречия и его закон исключенного третьего говорят об отношении между собой двух суждений, из которых одно отрицает то, что утверждает другое, то вторая формула Лейбница, которую позже принимает Кант, говорит о ложности суждения, в котором предикат противоречит субъекту. Плодотворной для логики является аристотелевская формула закона противоречия, а лейбнице-кантовская формулировка, претендующая на то, чтобы чисто формальным способом устанавливать ложность суждения, вскрывая каково отношение между его субъектом и предикатом, бесполезна, поскольку она ставит задачу, не выполнимую в рамках формальной логики. Притом эта формула уязвима с точки зрения диалекти-

---

[4] *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л., 1936. С. 318.

[5] Там же. С. 319.

ческой логики, как на это указывает Энгельс в своем учении о природе логического суждения.

Лейбниц доказывает, что закон тождества и закон противоречия лежат в основе силлогизма и всякого выводного знания вообще.

Проводя различие между истинами опытными (случайными), или фактическими, и истинами чистого мышления (необходимыми), или истинами разума, Лейбниц говорит, что логический закон противоречия является принципом всех истин разума, а закон достаточного основания — всех истин опытных. Необходимой истиной разума, по учению Лейбница, является такое положение, противоположность которому заключает в себе логическое противоречие. Фактические же истины, относящиеся к изменяющимся явлениям, не могут быть выводимы чисто умозрительным путем. Для них Лейбниц принимает особый принцип, именно закон достаточного основания: «Все существующее имеет достаточное основание своего существования».

Лейбницевский закон достаточного основания гласит, что ни одно явление не может быть истинным или действительным, ни одно утверждение не может быть истинным или справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе.

Сам принцип достаточного основания основывается у Лейбница на признании всеобщего господства причинности в мире. Признание Лейбницем закона достаточного основания принципом опытных («случайных» фактических) истин говорит о том, что Лейбниц, признавая объективный характер случайности, понимает случайность не как беспричинность, а, напротив, как проявление закона причинности, господствующей во всем материальном мире.

Познавательная роль основных законов логики Лейбницем трактуется еще в следующем аспекте. Лейбниц учит, что все объекты нашего мышления бывают либо только возможными (только мыслимыми), либо не только возможными, но и действительными (реально существующими). Вся область познаваемого исчерпывается этими двумя видами объектов мышления. Относительно всех возможных объектов мышления имеют силу закон тождества (каждый из них согласуется с самим собой) и закон противоречия (ни один из них не может заключать в себе противоречия). Относительно же действительных объектов (фактов природы) имеет силу закон причинности (или, что то же, закон достаточного основания, так как Лейбниц как рационалист отождествляет понятия основания и причины).

Все действительные (реально существующие) вещи согласуются не только сами с собой, но и друг с другом, согласуются не только с логическими, но и с физическими условиями. Не все возможное действительно, но все действительное возможно. Поэтому закон тождества, который у Лейбница выступает как главнейший, самый основной закон логики, имеет силу относительно всего, без исключения, как мыслимого, так и реально существую-

щего, тогда как закон причинности приложим лишь к фактам действительности.

Закон противоречия у Лейбница является как бы производным от закона тождества: из того, что каждая вещь согласуется сама с собой, непосредственно вытекает, что ни одна вещь не может противоречить сама себе. Если *А* равно *А*, то невозможно, чтобы оно не было равно *А*, а было равно не-*А*. Противоречащие, взаимно исключающие друг друга предикаты не могут быть присущи одной и той же вещи.

Таким образом, у Лейбница закон противоречия является оборотной стороной закона тождества. В то же время законы тождества и противоречия Лейбниц толкует не только в логическом смысле, но вкладывает в них и метафизическое содержание. Он учит, что в мире не может быть двух абсолютно одинаковых вещей, ничем не отличающихся друг от друга. Но и чисто логический смысл закона тождества у Лейбница шире обычно вкладываемого в него логиками. Ведь, по Лейбницу, этот закон говорит не только о том, что каждая вещь и каждое понятие равны самим себе, но также и о том, что во всяком суждении его субъект и предикат согласуются друг с другом и между ними не может быть противоречия.

Следовательно, закон тождества выступает у Лейбница как закон согласия, указывающий на основное условие правильности суждений. Гегель был неправ, когда, критикуя лейбницевский закон тождества, видел в нем только пустую тавтологию. Формула закона тождества, данная Лейбницем, требует не того, чтобы о каждом предмете высказывалось лишь то, что он есть именно этот самый предмет, т. е. чтобы субъектом и предикатом суждения было одно и то же понятие; она требует, чтобы о субъекте суждения высказывались присущие ему признаки и чтобы о нем не высказывались признаки, ему не присущие и ему противоречащие.

Равным образом несправедливым было возражение против лейбницевской формулы закона тождества, будто она говорит о неизменности вещей и отрицает их развитие. Развитие всего существующего философия Лейбница признавала закономерным явлением, и лейбницевский закон тождества требовал лишь понимать его как саморазвитие, т. е. как развертывание того, что лежит в самой природе данной вещи, запрещая приписывать вещи то, что противоречит ее сущности.

Под влиянием Лейбница в формальной логике установилась традиция отводить закону тождества первое место среди законов мышления. Лейбниц отстаивал то положение, что закону тождества принадлежит первое место в плане «естественной связи и порядке истин»[6]. Рационалисты же после Лейбница стали ставить закон тождества во главу угла не только логики, но и онтологии.

---

[6] *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме. С. 362.

В качестве рационалиста, принимая в основном картезианский критерий истины (истинно то, что воспринимается ясно и отчетливо), Лейбниц, однако, считает необходимым внести в этот критерий коррективы, устраняющие неправильное его толкование. Он указывает, что нередко ясность и отчетливость нашего знания бывают лишь кажущимися и мы становимся жертвой самообмана. Лейбниц требует, чтобы ясность и отчетливость знания были дополнены формальнологическими критериями (отсутствием противоречия и вообще соблюдением законов и правил формальной логики), а также чтобы утверждаемое положение было подтверждаемо опытом и логически доказано.

Что касается вечных (необходимых) истин разума, то для них, по Лейбницу, критериями истинности являются полная ясность, отчетливость и формальнологическая правильность связи мыслей. Необходимые истины, по учению Лейбница, доказываются непосредственно из начал, присущих самому разуму. Эти истины обладают безусловной необходимостью, поскольку абсолютно невозможно мыслить противоположное им.

Противопоставляя чувственный опыт рациональному знанию, Лейбниц говорит, что как бы ни расширялась область чувственного опыта, на его основе нельзя построить подлинной науки, дающей общее и необходимое знание. Подлинно научное знание может быть построено лишь на принципах разума, а не на фактах, которые имеют случайный и частный характер. В отличие от чувственных данных, подлинная наука как рациональное знание, дающее необходимые истины, по учению Лейбница, исходит из априорных принципов самого разума. Лейбниц учит, что нельзя доверять голому опыту, т. е. суждениям, выведенным путем индукции из фактов, но следует судить согласно принципам разума и делать умозаключения согласно его доводам. Если эмпирик иногда случайно путем индукции и выводит истинно всеобщие истины, то это случайное достижение истины не имеет под собой надлежащей разумной основы. Пока мы не найдем необходимых принципов, из которых окончательно следует, что факт непременно должен быть таким, а не иным, до тех пор, утверждает Лейбниц, никакие эксперименты не дадут нам гарантии в истинности индуктивно выведенного общего положения.

Итак, по учению Лейбница, из фактов путем индукции никак нельзя открыть общих и необходимых истин, которые образуют содержание подлинной науки. Подлинная наука, по мнению Лейбница, может быть построена только дедуктивно из априорных принципов самого разума, причем дедукция может быть двоякой: либо прямой, нисходящей от оснований или причин к следствиям или действиям, либо обратной, восходящей от следствий или действий к основаниям или причинам.

Для Лейбница, как и для Платона, понятия скорее являются прототипами явлений эмпирического мира, чем их копиями. В этом сказывается объективный идеализм и рационализм Лейбница.

Наивысшими понятиями, к которым сводится все существующее в лейбницевской системе философии, являются понятия простого явления. Субстанциями Лейбниц считает монады, а явлениями — телесный мир. Все телесное, по Лейбницу, есть необходимое явление, «хорошо обоснованное» (phaenomenon bene fundatum), не обманчивое. В противоположность Ньютону, который признавал существование абсолютного пространства и абсолютного времени как самостоятельных сущностей, и в отличие от Декарта и Спинозы, для которых пространство было атрибутом материальной субстанции, Лейбниц понимает пространство как порядок сосуществующих явлений, а время как порядок следования явлений. Сводя телесный мир, а также пространство и время к области явлений, т. е. время — к представлениям у монад, Лейбниц, однако, не считает их, подобно Беркли, чисто субъективными, так как, по его учению, эти явления имеют объективную реальную основу.

В своей теории суждения Лейбниц развивает учение о том, что предикат заключается в субъекте как его признак, предикат в суждении раскрывает содержание субъекта и потому он частично или полностью тождествен субъекту.

Лейбниц развил учение о делении суждений на аналитические и синтетические. Аналитические суждения высказывают вечные необходимые истины, синтетические — случайные фактические истины.

Под аналитическими суждениями он понимает такие, которые раскрывают сущность субъекта, разлагая понятие субъекта и высказывая о субъекте заключающиеся в его сущности признаки. Аналитические суждения самоочевидны и истинны, так как в них предикат раскрывает содержание сущности понятия субъекта. Они являются идентичными суждениями, так как в них понятие приравнивается своими признаками. Функция этих суждений заключается в анализе понятий. К аналитическим суждениям Лейбниц относит суждения логические и математические.

Источниками заблуждений людей и их ошибочных суждений, по Лейбницу, являются следующие четыре причины: 1) недостаток доказательств, 2) недостаточное умение пользоваться ими, 3) отсутствие желания пользоваться ими и 4) неверные правила вероятности. Больше всего заблуждений у людей, по мнению Лейбница, происходит от веры в авторитеты. Источником многих ошибочных взглядов являются также страсти. Тут Лейбниц приводит слова римского поэта Вергилия: «Кто влюблен, создает сам себе сновидения». То обстоятельство, что среди людей очень много разногласий по различным вопросам, свидетельствует, говорит Лейбниц, о том, как часто люди ошибаются и заблуждаются. Ведь истина одна, а у людей бесконечное разнообразие взглядов на один и тот же предмет.

Интересно учение Лейбница о гипотезе. Он считал, что могут быть различные гипотезы, которые одинаково хорошо объясняют то или иное явле-

ние. Вообще же, когда высказываются разные гипотезы, то, по учению Лейбница, следует отдать предпочтение тем из них, которые объясняют всю совокупность явлений, и из них той, которая объясняет изучаемые явления наиболее простым способом. Такую гипотезу можно назвать «истинной». Объективная ценность гипотезы, по Лейбницу, заключается в ее способности объяснить возможно больше данных, установленных наблюдением, возможно меньшим числом предпосылок. Особенно велика, указывает Лейбниц, ценность тех гипотез, которые помогают предвидеть будущие явления.

В противоположность Бэкону Лейбниц признает огромную роль гипотез в экспериментальных науках.

Лейбниц вводит в логику наряду с достоверностью и вероятность. Он указывает, что часто из-за отсутствия достоверного знания приходится довольствоваться «сумерками вероятности». Он считает серьезным недостатком традиционной логики отсутствие в ней исследования степени вероятности. Вероятность он рассматривает не как психологическую неуверенность познающего субъекта в истинности того или иного положения, а как зависящую от самой природы вещей объективно бóльшую или меньшую возможность того или иного явления.

О практическом значении формальной логики Лейбниц высказал свое мнение в полемике с теми, кто говорил, будто для умного человека она излишня, так как такой человек отлично может справиться со всеми теоретическими и практическими задачами средствами своего естественного ума, а лиц, не одаренных умственно, знание логики не поднимет до уровня тех, кто обладает от природы умственным дарованием. На это Лейбниц возражает, говоря, что плохая голова, обладая вспомогательными преимуществами и упражняя их, может перещеголять самую лучшую, подобно тому как ребенок может провести по линейке линию лучше, чем величайший мастер от руки. По Лейбницу, гениальные умы пошли бы неизмеримо дальше, если бы им придать эти преимущества.

Особенно большие надежды возлагал Лейбниц на дальнейшее развитие логики, мечтая о создании универсальной комбинаторики, благодаря которой люди будут в состоянии делать множество новых научных открытий.

В начале XVIII в. философия Лейбница была преобразована Христианом Вольфом (1679—1754). Упрощая, он популяризировал философию Лейбница, преподнося ее в ясной, систематической форме.

Так возникла так называемая лейбнице-вольфианская философия, которая заняла господствующее положение в университетах. Выиграв в ясности и стройности изложения, философия Лейбница в переработке Вольфа кое-что потеряла в смысле глубины содержания. Так, Вольф вернулся к дуализму Декарта и, признавая материю и дух самостоятельными субстанциями, развивал учение об их противоположности. Лейбницевские монады Вольф истолковывает как атомы в пространстве, которые отличаются друг

от друга не количественно (величинами и фигурами), а качественно (силами и качествами).

Вольфианство частично возродило в философии те черты, которые были свойственны схоластике, и потому оно справедливо заслужило наименование неосхоластики. По своей методологии философия Вольфа является догматическим рационализмом, признающим теоретическое научное знание созданием чистого разума. Вольф полагает, что все знание должно быть выведено из одного наивысшего принципа. Таким наивысшим принципом, из которого все знание должно быть выведено чисто логически, согласно Вольфу, является закон противоречия, к которому, по его мнению, сводится и закон достаточного основания. Если бы у вещей не было бы достаточного основания, то, говорит Вольф, нечто возникало бы из ничего, но это заключает в себе противоречие.

Указывая, что в философии должен применяться такой же дедуктивный метод, как в математике, Вольф, однако, считает ошибочным мнение, что философия в отношении своего метода зависит от математики; вернее, метод как в философии, так и в математике устанавливается логикой. Высказываясь о природе дедукции, Вольф говорит, что из понятия можно вывести лишь то, что в нем уже заключается, и потому истинны только такие суждения, которые представляют собой анализ понятия субъекта суждения. Но, разумеется, провести эту точку зрения на практике при построении философской системы было весьма трудно, и на деле в вольфианские логические дедукции постоянно контрабандой проникает эмпирический материал.

Что касается эмпирических наук, которыми Вольф также занимался, то Вольф согласен, что их положения берутся из наблюдений и исследований природы, но задачу эмпирических наук он сводит лишь к констатированию действительности того, что в рациональной философии логически дедуцируется из наивысших принципов. Лейбницевское противопоставление необходимых и фактических истин у Вольфа не только сохраняется, но еще более усиливается.

Философию Вольф определяет как науку о действительном и возможном, а логику считает пропедевтикой философии. Он учит, что существуют только единичные вещи, отрицая реальное существование общего.

Основные логические законы у Вольфа, как и у Лейбница, являются вместе с тем и основными законами самого бытия. Вольф, подобно Лейбницу, дает онтологические формулировки законов мышления.

Формула закона противоречия у Вольфа такова: «Одна и та же вещь не может одновременно быть и не быть», закону же достаточного основания он дает следующую формулировку: «Все существующее имеет свое достаточное основание, почему оно скорее есть, чем не есть». По учению Вольфа, знание возможности основывается на законе противоречия: возможно то, что не

заключает в себе противоречия и потому мыслимо. Значение же действительного опирается, сверх того, на закон достаточного основания.

Заслугой Вольфа в логике является ее систематизация, ясность изложения, лучшее расположение и расчленение материала, тщательная разработка учения о силлогизмах. Пороком логики Вольфа был некоторый отрыв формы от содержания, отсутствие тесной связи с развивавшимся в то время естествознанием.

Христиан Вольф написал два сочинения по логике: одно на немецком языке — «Разумные мысли о силах человеческого разума и их правильном употреблении в познании истины» (1712 г.) — и другое, более позднее, на латинском языке (русские переводы латинского текста были опубликованы в 1753 и 1765 гг.).

Философия Вольфа получила в Германии широкое распространение не только среди философов, но и у представителей самых различных областей знания, которые перерабатывали различные научные дисциплины в духе вольфианства (так, Вольф нашел себе последователей среди представителей медицинской науки). Эта философия стала модной в Германии не только среди ученых всех специальностей, но и среди широких кругов образованных людей, в частности среди женщин, и по этому поводу острили, говоря, что среди представителей слабого пола распространилась подлинная «Lykanthropie» («Волчья человечность» — каламбур, основанный на том, что Вольф на немецком языке значит «волк»).

Естественно, рационалистическая философия Вольфа, и в частности его логика с ее учением о научном методе, должны были прийти в столкновение с господствовавшим в английской науке ньютонианством с его эмпиризмом. В первой половине XVIII в. разгорелся спор между школами Ньютона и Вольфа, причем центром ньютонианства было Лондонское королевское общество, центром же вольфианства была Берлинская академия наук. Спор шел по вопросам научного метода: об отношении между научными принципами и фактами, законами науки и реальными вещами и т. д.

Спор между школами Ньютона и Вольфа велся на страницах журнала Лондонского королевского общества, с одной стороны, и лейпцигского издания «Acta eruditorum» — с другой. Ньютоновская школа (Keill, Freind и др.) требовала строгого разграничения эмпирической и метафизической трактовок природы. Поэтому вместо дефиниций, которые рекомендуются логиками, ньютонианцы предлагали довольствоваться простым описанием, благодаря которому изучаемые предметы понимаются ясно и отчетливо и могут быть отличены от всех других вещей.

Ньютоновская школа выступала против вольфианства, которое придавало первостепенное значение дефинициям, указывавшим род и специфическое различие определяемой вещи. Ньютонианцы говорили, что вещи надо объяснять их свойствами, полагая в основу объяснения какой-либо признак

или ряд признаков, на которые указывает нам опыт, как на то, что несомненно присуще объясняемой вещи. Нападая на вольфианцев, ньютонианцы говорили, что те рассматривают вещи не по тем признакам, которые им с достоверностью присущи, а по воображаемым сущностям и природам, которые якобы в них обитают. Школа Ньютона считала, что задача научного познания вполне исчерпана, если изучаемая вещь разложена на свои последние элементы и описана всесторонне во всех своих отдельных моментах, если установлена зависимость изучаемого явления от других явлений и выяснены математические закономерности связи явлений.

Ньютонианцы утверждали, что нет надобности пытаться сводить научные принципы к какому-либо более высшему метафизическому основанию, поскольку это нисколько не служит более прочному их обоснованию. Все дело, по их мнению, в эмпирической фактической ценности научных принципов.

Основные воззрения, господствовавшие в Лондонском королевском обществе, нашли рельефное выражение уже в сочинениях Иосифа Гленвиля. На основании заглавия его главного сочинения «Научный скепсис» («Scepsis scientifica», 1665) его обычно зачисляют в скептики, но это, как доказывает Кассирер[7], является ошибочным взглядом, так как его скепсис направлен исключительно против традиционной школьной философии, которой он противопоставляет метод индуктивного исследования. Основная тема его сочинений — противоположность между схоластическим взглядом на природу, населяющим ее чисто словесными сущностями, и эмпирическим методом, ставящим своей единственной целью точное установление самих явлений.

Вольфианство и ньютонианство были односторонними метафизическими течениями, и в споре обе стороны были неправы. Все же преимущество ньютонианства заключалось в его связи с техническим прогрессом, с практикой производства.

Следует упомянуть, что не было недостатка и в попытках эклектически примирить точки зрения Ньютона и Вольфа. В особенности такую задачу пытался осуществить Самуэль Кениг в своем сочинении «О наилучших Вольфовском и Ньютоновском методах философствования и об их дружественном согласии» (De optimus Wolfiana et Newtoniana methodis earumque amico consensu, 1749).

Лейбницианство в Германии в XVIII в. было представлено почти исключительно Вольфом и его последователями, исключение составлял лишь М. Г. Ганш, который непосредственно примыкал к Лейбницу, отвергая те изменения его системы, которые внес Вольф. Мы упоминаем здесь Ганша, так как ему принадлежало сочинение по логике «Искусство изобретения» («Ars inveniendi», 1727).

---

[7] *Kassirer E.* Op. cit. S. 398.

Из учеников Христиана Вольфа наиболее видным был Александр Готтлиб Баумгартен (1714—1762), которого Кант признавал самым крупным из современных ему философов. Кант пользовался учебниками Баумгартена как основой для своих лекций, хотя, читая лекции по Баумгартену, сопровождал изложение его взглядов своими критическими замечаниями.

Баумгартен приобрел известность как создатель немецкой философской терминологии и как основатель немецкой эстетики. Он определял философию как науку «о качествах в вещах». Первой частью философии, предшествующей метафизике, он считал учение о познании, которому он дал наименование гносеологии. Он делит гносеологию на две части: учение о низшем, т. е. чувственном, познании (эту часть он называет эстетикой) и логику, учение о высшем познании. Баумгартеном был написан учебник по логике («Acroasis logica», 1791).

Примыкая в своих взглядах в основном к Хр. Вольфу, Баумгартен в отдельных пунктах возвращается к Лейбницу.

Заслуживает внимания также Готтфрид Плюке (1716—1790), который посвятил свои основные труды главным образом развитию идеи Лейбница о логическом исчислении. Кроме специальных работ, посвященных разработке метода логического исчисления (methodus calculandi in logicis), Плюке дает сжатое изложение своей системы логики в сочинениях: «Основы спекулятивной философии» («Fundamenta philosophiae speculativae», 1758) и «Элементы умозрительной философии» («Elementa philosophiae contemplativae», 1778). Изложение системы логики Плюке начинает с дефиниций основных понятий этой науки. Уже в этих дефинициях явственно выступает его рационалистическая позиция.

Плюке является создателем той теории суждения, которая сущность суждения видит в утверждении или отрицании тождества между субъектом и предикатом суждения. Такой взгляд на сущность суждения облегчает ему задачу трактовки операций мышления в духе «Логического исчисления».

Глава XII

Логика во Франции в XVIII в.

Французский материализм XVIII в. был прогрессивным, сыгравшим огромную положительную роль в истории культуры и просвещения Европы, и его антирелигиозная литература не утратила и до сих пор своего значения, несмотря на неумение ее дать историко-материалистическое объяснение сущности религии и ее происхождения. Но специальным вопросам логики французские материалисты XVIII в. уделяли мало внимания. По этой части следует упомянуть прежде всего Этьена Кондильяка (1715—1780), который, сам не будучи материалистом, способствовал его распространению своей переработкой эмпиризма Локка.

Кондильяк более последовательно, нежели Локк, проводит линию эмпиризма в теории познания, психологии и логике. Он вычеркивает внутренний опыт (рефлексию), который Локк наравне с внешним опытом (ощущениями) признавал источником всего нашего знания. Согласно учению Кондильяка, одни лишь внешние ощущения являются единственным источником, из которого образуется все содержание душевной жизни.

В своем сочинении «Трактат об ощущениях» (1754) он отходит от Локка, которому следовал раньше в признании внешнего и внутреннего опытов источниками знания, и строит генетическую психологию, в которой показывает, как все, что имеется в психике человека, возникает из ощущений и является не чем иным, как их видоизменениями. Наглядно на образе оживающей и начинающей ощущать статуи Кондильяк показывает, как сперва появляются у нее отдельные ощущения, а затем постепенно из ощущений образуются переоценки; когда уже имеется несколько перцепций, более сильные из них затмевают более слабые. Так возникает внимание. Далее из ощущений образуется память, а затем и мышление.

Когда два ощущения одновременно появляются раздельно, то происходит их сравнение, и таким образом возникает суждение. На приятных ощущениях душа задерживается дольше, при этом вытесняются все прочие представления и возникает абстракция. Дальнейшее обогащение и развитие мыслительных процессов происходит посредством ассоциации представлений со словами. Таким образом, и само мышление есть не что иное, как преобразованное ощущение.

Однако, проводя в психологии и теории познания последовательную сенсуалистическую точку зрения, Кондильяк отвергает вытекающее отсюда

материалистическое решение основного вопроса философии. Он говорит, что, поскольку тело протяженно, делимо, состоит из частей, оно не может ощущать и мыслить. Ощущение и мышление, по его мнению, предполагают единство ощущающего и мыслящего субъекта, и потому ощущать и мыслить может лишь нематериальная душа. Такова непоследовательность и противоречивость философии Кондильяка. Но позже от этого дуализма, видимо, осознав его несостоятельность, Кондильяк перешел к агностицизму.

Несколько лет спустя после появления в свет «Трактата об ощущениях» Кондильяк опубликовал сочинение по логике «Искусство мыслить», написанное им в качестве учебного пособия для пармского принца Фердинанда, воспитателем которого он был. Наряду с этим он выпустил в Париже труд «Логика» (1781), который имел большой успех в России. Уже в 1792 г. вышел в Петербурге русский перевод этой «Логики», выдержавший два издания. Кроме этого перевода Гронского, в 1804 г. в Москве вышел новый русский перевод этого сочинения, принадлежавший Осиповскому. В «Логике» Кондильяк занимает агностическую позицию. Он утверждает, что вещи в себе непознаваемы и тщетны все попытки человека проникнуть в сущность вещей. Кондильяк провозглашает непознаваемость сущности материи, пространства, времени и движения.

В последние годы своей научной деятельности Кондильяк переходит к разработке методологических вопросов логического исчисления (в труде «Язык исчислений», который был опубликован в 1798 г. в 23-м томе собрания его сочинений).

Видное место в системе воззрений Кондильяка занимает вопрос о взаимосвязи мышления и языка. Этот вопрос в XVII—XVIII вв. одинаково занимал как эмпириков, так и рационалистов. Уже Декарт высказал идею универсального философского языка, которая затем была развита Лейбницем. Гоббс рассматривал мышление в его неразрывной связи с языком, признавая язык логическим инструментом, от которого зависит качество самого мышления. Для Гоббса слово является неотъемлемой стороной мышления (слово у него выступает как носитель понятий, суждений и умозаключений, без которого они не могут осуществляться). В эмпиризме Локка и Беркли слова рассматриваются как символы идей. Высказывалась мысль о создании единого всеобщего языка путем извлечения из многообразных языков чисто логических моментов.

В решении проблемы соотношения мышления и языка Кондильяк стоит на эмпирически-сенсуалистической точке зрения. Он отрицает существование самостоятельной деятельности мышления, независимой от чувственного опыта и отличной от него. Кондильяк говорит, что нет нужды для объяснения мышления допускать какую-то особую интеллектуальную, «рациональную» способность души; для этого достаточно способности души давать вещам знаки и имена. Основа всего человеческого познания лежит в отно-

шении между понятием и словом. Науки суть не что иное, как упорядоченные языки. «Действительным» в собственном смысле слова является лишь то, что дано нам в единичном ощущении, но мы были бы не в состоянии обозреть все многообразие чувственных данных и сохранять это многообразие в памяти, если бы не могли объединять этот материал по определенным группам и снабжать их прочными, хотя и произвольными, метками (в виде слов), которые служили бы нам для ориентировки в огромном материале чувственного опыта. Так нами в процессе познания создается система имен родов высшего и низшего порядков, в которую мы стремимся уложить все единичные вещи и вообще все существующее. Задача наук состоит лишь в том, чтобы примитивный способ обозначения вещей словами заменить более точным и более тонким. Язык науки представляет собой как бы сети, в которые попадают данные чувственного восприятия.

Но мышление, по мнению Кондильяка, не может проникнуть в сущность вещей. Абстрактные понятия суть лишь вспомогательные средства, позволяющие человеку, объединяя, схватывать многообразие вещей, их роль в познании дальше этого не простирается, причем, объединяя, они упрощают подлинную картину мира, огрубляют ее.

Такую же оценку, как общим понятиям, Кондильяк дает и общим положениям, критикуя их значимость в качестве принципов знания. Общие положения не могут быть началами научного знания, потому что сами они являются лишь итогом знания об единичных фактах. Кондильяк придерживается бэконовского учения, что всякое знание об общем приобретается путем восхождения от единичного и частного. Итак, по учению Кондильяка, и общие понятия, и общие положения суть лишь резюме наблюдений над частными фактами.

Кондильяк приписывал большое значение гипотезам в процессе познания.

Взгляды французских материалистов XVIII в. на вопросы теории познания и логики нашли свое выражение в статьях, появившихся в знаменитой «Энциклопедии», которая вышла в Париже в 28 томах (1751—1773). Затем в Амстердаме появились еще пять дополнительных томов этой «Энциклопедии» (1776—1777). Основателями, издателями и редакторами «Энциклопедии» были Дидро и Даламбер. Статьи в «Энциклопедии» по теории познания и логике были написаны в духе эмпиризма Бэкона и Локка, в духе сенсуализма.

Общее направление «Энциклопедии», поставленная ею задача распространения новых прогрессивных идей и общий дух этих идей освещаются во вступительном очерке, превосходно написанном Даламбером. Темой этого очерка служит вопрос о происхождении и развитии наук. Это — та тема, которую ранее, в XVII в., разрабатывал Фр. Бэкон. Вслед за Бэконом Даламбер развивает мысль о прогрессивной роли наук в развитии общества. Он пока-

зывает здесь историческое значение корифеев новой науки. В особенности он восхваляет Бэкона, называя его величайшим философом и преклоняясь перед многосторонностью его знаний. Он высоко ставит также философию Декарта, Локка и Лейбница, подчеркивает значение психологии Локка и физики Ньютона, указывает на великие научные заслуги Галилея, Гарвея, Гюйгенса и др.

В своей теории познания французские материалисты XVIII в. развивают дальше те положения, которые были высказаны предшествовавшими им английскими материалистами. Так, Дидро образование суждения объясняет признанием двух совместно существующих элементов (ощущений или их пучков), причем для образования суждения Дидро считает еще необходимым, чтобы признание этой связи было высказано словами.

Таким образом, суждения, по Дидро, представляют собой сложение ощущений. И вообще, по Дидро, все наше мышление (понятия, суждения и умозаключения) есть в своей основе соединение и сплетение различных ощущений. Являясь выражением сочетания ощущений, человеческое мышление, по учению Дидро, отражает связи предметов в объективном мире, так как ощущения являются образами предметов внешнего мира.

Остановимся подробнее на логических учениях Даламбера. То направление во французском материализме, которое исходило от английского эмпиризма, имело своим первым представителем Вольтера, впервые познакомившего французскую науку с содержанием учений Ньютона. Одним из главных представителей умственного течения, имевшего источник в английском эмпиризме, был Даламбер, изложивший свои философско-логические воззрения в «Элементах философии» (1779 г.) и в «Большой французской энциклопедии», во вводной статье.

Вопрос, который различно решали два противоположных полюса тогдашней философии — рационализм и эмпиризм — Даламбер решает следующим образом: аксиомы не суть источник истины, поскольку при более глубоком исследовании они оказываются тождественными суждениями; если это обстоятельство, с одной стороны, придает им необходимую значимость, то, с другой стороны, обрекает их на бесплодность.

Аксиомы составляют содержание дефиниций. Но дефиниции не обладают никакой творческой силой. Дефиниция не может породить никаких новых истин. Она может лишь помочь выразить и фиксировать определенные общие факты. Подлинными первоначальными основами, по мнению Даламбера, могут быть лишь психические фактические состояния, которые не могут быть выводимы из чего-либо другого и не нуждаются ни в каком ином доказательстве, кроме того, что мы их находим непосредственно в своем внешнем или внутреннем опыте. Для физики подобным исходным пунктом, не подлежащим никакому сомнению, мы обладаем в повседневно наблюдаемых явлениях, для геометрии — в чувственных признаках протяжен-

ности, для метафизики — во всей совокупности наших восприятий, в целом для морали — в первичных, свойственных всем людям, склонностях.

В своей критике дефиниции и в своем определении задач философии Даламбер выступает против рационализма. Но его эмпиризму недостает прочной материалистической основы, поскольку гносеологические воззрения Даламбера основываются на антропологизме и психологизме. Считая, что в основе логики должно лежать разложение сложных идей на их элементы, Даламбер полагает, что дальше этого логическое мышление не идет, так как нам не известна не только природа каждой единичной сущности, но мы не можем даже ясно дать себе отчет в том, что должно понимать под природой вещи самой по себе вообще. Природа вещи, поскольку она нами рассматривается, состоит не в чем ином, как в развитии простых представлений, которые содержатся в ее понятии. И с этой точки зрения отпадает обычное деление дефиниций на реальные и номинальные. Наши научные объяснения не суть ни то, ни другое: они не суть ни обозначения, даваемые нами объектам, ни знание об их внутренней сущности. Они объясняют природу предмета так, как мы его понимаем, но не так, как он есть сам по себе.

Здесь у Даламбера проскальзывают нотки агностицизма. Вся работа мышления у него сводится в конце концов к установлению того, как та или иная сложная идея у нас образовалась из простых представлений, и задача философии состоит в том, чтобы выработать расчлененную таблицу последних основных представлений, при помощи которой можно было бы обозреть способ всевозможных их сочетаний. Здесь Даламбер вплотную подходит к лейбницевской идее математической логики.

По мнению Даламбера, все наши понятия суть только сокращенные обозначения фактов опыта. С этой точки зрения Даламбер решает вопрос о мере силы, бывший предметом спора между картезианцами и лейбницианцами. Он говорит, что и те и другие неправы, у тех и других одинаковая рационалистическая ошибка — переоценка дефиниции, ее реального объективного значения. Даламбер считает, что и декартовское, и лейбницевское определение меры силы одинаково пригодно в качестве эмпирических формул и в то же время одинаково не годится в качестве метафизических определений. По мнению Даламбера, весь этот спор есть спор о словах, тогда как в действительности это был спор о наивысшем основоположении физики. В силу своего агностицизма, признающего невозможность для мышления в понятиях проникнуть в сущность вещей, Даламбер упрощает вопрос и игнорирует суть спора между Декартом и Лейбницем.

В понятии опыта Даламбер находился под влиянием Локка и Ньютона. От наблюдения в обыденном смысле этого слова, обозначающем случайное ознакомление с данным объектом, Даламбер отличает прием, применяемый эмпирическими науками, который не довольствуется пассивными восприятиями, но подходит к природе со своими собственными вопросами, стави-

мыми познающим субъектом, причем в этой активности познающего субъекта существенную роль играет применение математики.

Даламбер в своем введении в «Энциклопедию» писал, что все наши знания сводятся к тем, которые мы получаем посредством чувств, отсюда следует, что всеми нашими идеями мы обязаны ощущениям. Затем взгляд на происхождение нашего знания изменился, и сенсуализм стали считать абсурдным мнением. Но, говорит Даламбер, теперь мы возвращаемся к этому учению древних философов в этом вопросе, как мы приближаемся к ним и в решении других вопросов. Но свою основную сенсуалистическую позицию Даламбер затем ограничивает алгебраическими и геометрическими принципами. Он считает, что алгебра имеет дело с идеями, которые мы сами создаем путем абстракции, вследствие чего ее принципы стоят вне всякого сомнения и являются вполне ясными, и это потому, что эти принципы суть наше собственное произведение и заключают в себе лишь то, что мы сами в них вложили.

Под абстрактным понятием Даламбер тут понимает результат чистого мышления, и в этом аспекте он понимает все содержание наук алгебры и геометрии. Таким образом, Даламбер пришел к новому взгляду на роль абстрактного мышления в познании. Теперь он считает, что чем абстрактнее основоположения науки, тем надежнее даваемое ею знание, и, наоборот, чем ближе предмет науки к чувственности, тем проблематичнее и темнее знание о нем. Исходя из этих новых положений, Даламбер говорит о наличии «идеального» момента повсюду в познании конкретных физических явлений. Хотя идею времени мы почерпаем из последовательности наших представлений, однако этим не исчерпывается вопрос о природе времени.

Глава XIII

Логика Канта

Рассмотрим те положения, из которых исходит Кант и на которых основывается его теория познания.

Он исходит прежде всего из деления признаков понятия на существенные (adesentiani pertinentia) и несущественные (extraessentialia). Существенные признаки он подразделяет на существенные элементы (essentialia constitutisa), которые все заключаются в субъекте суждения, и на следствия (rationata).

Несущественные же признаки, отличительной особенностью коих Кант считает то, что они констатируются эмпирически, он подразделяет на внутренние (modi) и внешние (relationes).

Из этого деления признаков понятия вытекает принимаемая Кантом классификация суждений. Он делит суждения прежде всего на эмпирические (апостериорные) и не зависимые от опыта, «чистые» (априорные).

Наряду с этим он принимает второе деление суждений на: 1) абсолютно-идентичные, в которых понятие субъекта просто повторяется в предикате (их формула: *A* = *A*», и они представляют собой просто тавтологию), 2) реально-идентичные, которые Кант называет аналитическими, и 3) синтетические суждения.

В аналитических суждениях в отличие от абсолютно-идентичных предицируется о субъекте суждения один из элементов его понятия. Например, суждение «золото есть золото» есть абсолютно-идентичное, а суждение «золото желто» есть релятивно-идентичное, аналитическое. Понятие *A* имеет признаки α, β, γ, которые конституируют понятие *A*.

В аналитических суждениях о понятии субъекта высказывается один из конституирующих его признаков. Синтетические суждения, в отличие от аналитических, расширяют наше знание о субъекте суждения, обогащая это знание новыми признаками, даваемыми в предикате. Таково, например, суждение «золото имеет свою специфическую тяжесть 19,5».

Через комбинирование двух приведенных выше делений у Канта получаются четыре вида суждений: 1) аналитические апостериорные, 2) аналитические априорные, 3) синтетические апостериорные и 4) синтетические априорные. Но первый случай оказывается лишь чисто воображаемым, так как ни одно аналитическое суждение не является эмпирическим, остальные три случая Кант признает действительными.

Аналитические суждения, по Канту, имеют своей формулой не «$A = A$» (это формула тавтологических, т. е. абсолютно-идентичных, суждений), но они имеют своей основой формальнологический закон противоречия, который Кант формулирует следующим образом: «Ни одной вещи не присущ предикат, ей противоречащий».

Третий вид суждений — синтетические апостериорные — суть обычные опытные суждения, и они могут быть либо единичными, либо общими (обладающими эмпирической общностью).

Наконец, четвертый вид суждений — синтетические априорные. Их возможность составляет проблему, решение которой служит задачей «Критики чистого разума».

Основной вопрос теории познания сам Кант формулирует следующим образом: как возможны синтетические суждения a priori? Под синтетическими априорными суждениями он понимает такие, в которых одно понятие находится в необходимой связи с другим понятием, не содержащимся в нем.

Главная проблема теории познания Канта — проблема возможности априорных синтетических суждений — расчленяется прежде всего на два вопроса: 1) о психологической возможности синтетических суждений a priori и 2) о логической состоятельности этих суждений. Первый вопрос есть «вопрос факта» (quaestio facti), второй есть «вопрос права» (quaestio juris).

Файхингер основную цель «Критики чистого разума» Канта усматривает в решении двух вопросов: 1) как возможно совершенно чистое познание a priori и 2) как возможен опыт, заключающий в себе общие и необходимые элементы?

Наряду с решением вопроса о синтетических априорных суждениях Кант стремится показать, как самый опыт становится «объективным» всеобщим и необходимым через привходящие в него априорные добавления. Куно Фишер показал, что философия Канта, по замыслу его автора, стремится быть «теорией опыта». Но понятию «опыт» Кант дал специфическое объективно-идеалистическое значение, и этим он внес путаницу в дальнейшее развитие буржуазной философии.

Вопрос о возможности синтетических суждений a priori является центральной проблемой философии Канта. Кант констатирует, что такие суждения имеются в математике, в «чистом естествознании» и в «метафизике». «Критика чистого разума» стремится доказать, что эти суждения имеют познавательную значимость в математике и чистом естествознании, но не имеют познавательной силы для метафизики, которая выходит за пределы опыта и имеет дело со сверхчувственным миром. Кант развивает учение, что пространство и время как априорные формы чувственного созерцания являются условиями возможности математики как науки и возможности ее применения к предметам. Суждения чистого естествознания, по учению Канта, также имеют познавательное значение, поскольку условиями их возможности

являются такие априорные формы, как категории рассудка. Но суждения метафизики лишены познавательной ценности, поскольку идеи разума не являются необходимыми условиями возможности опыта.

Критериями априорного знания Кант признает необходимость и всеобщность. Этих двух признаков достаточно, чтобы отличить априорное знание от апостериорного. В этом учении Канта сказывается его платонизм. Именно в диалоге Платона «Теэтет» всеобщность и необходимость впервые фигурируют как критерии разумного познания, которое одно только гарантирует полную достоверность и абсолютную истинность суждений. У Платона и у Канта над опытным знанием возвышается априорное знание, единственно обладающее строгой всеобщностью, необходимостью, безусловной достоверностью.

Возражая Канту, Ибервег и Риттер в своих работах указывали, что строгая всеобщность присуща и полной индукции, а Джон Стюарт Милль доказывал, что и эмпирическое знание может иметь признак необходимости.

Ход доказательства существования априорного знания у Канта Ибервег излагает следующим образом: опыт никогда не дает истинно всеобщего знания, и если в знании имеется истинная всеобщность, то она должна быть не эмпирической, а априорной, но так как действительно существуют строго всеобщие суждения, то, следовательно, они априорны. Критикуя Ибервега, Риль говорит, что он все кантовское доказательство «поставил вверх ногами». По Рилю, всеобщность и необходимость знания у Канта есть не основа аргументации, а проблема: она сама не есть основание доказательства. Не от всеобщности Кант умозаключает к априорности, но наоборот. Предпосылка всеобщенеобходимого знания вовсе не есть для Канта несомненный факт. Рассматривая этот спор между Ибервегом и Рилем, Файхингер говорит, что на самом деле Риль, а не Ибервег ставит вверх ногами доказательство Канта.

В действительности все построения у Канта покоятся на произвольных предпосылках, принимаемых без доказательства, и именно такими произвольными предпосылками являются у него прежде всего его идеалистическое понятие об опыте и рационалистическое понятие об абсолютной необходимости и всеобщности.

Априорное знание, которым, по учению Канта, обладает субъект, состоит из следующих видов: 1) формы чувственного созерцания (пространство и время), 2) категории рассудка, 3) идеи разума, 4) аналитические суждения и 5) синтетические суждения, как, например, «все, что происходит, имеет причину».

Спор о том, является ли главной целью «Критики чистого разума» выяснение наличия априорных форм познания и их значимости или ограничение возможного познания областью опыта, по нашему мнению, должен быть решен следующим образом. В первом издании «Критики чистого разума» (1781) Кант преследовал цель опровергнуть скептицизм Юма и защитить

всеобщность и необходимость основных положений научного знания и ввиду этого ставил своей главной задачей исследование априорных форм познания. Во втором же издании «Критики чистого разума» (1787), когда он уже вынашивал идеи, развитые им в «Критике практического разума». Кант свою главную задачу видит в ограничении человеческого познания пределами возможного опыта и в урезывании прав теоретического разума. Сам Кант в предисловии ко второму изданию «Критического разума» говорит, что цель этого сочинения заключается в ограничении области знания для того, чтобы очистить место для веры. Но обе эти задачи — ограничение прав теоретического разума и доказательство наличия и правомерности априорных форм познания — вытекают из одной основной задачи, которую себе поставил Кант,— из стремления примирить эмпиризм и рационализм, найти компромиссное решение их противоположности.

Кантовское деление суждений на аналитические и синтетические часто критиковали с той точки зрения, что психологически одно и то же суждение для одного человека может являться аналитическим, а для другого синтетическим в зависимости от объема имеющихся у них знаний: для одного суждение будет расширять его знание о данном предмете, для другого — раскрывать имеющееся уже у него знание о нем. С этой точки зрения даже для одного и того же человека в одно время данное суждение будет синтетическим, а затем, после обогащения его знания о предмете, это же суждение станет аналитическим.

Такая критика не попадает в цель, поскольку у Канта различие аналитических и синтетических суждений основывается не на их психологическом генезисе, а на гносеологической их природе, именно на характере их обоснования: аналитические суждения имеют только формальнологическое обоснование, являясь лишь новой формой выражения данной мысли, раскрывающей то, что в ней имеется, тогда как синтетические суждения приносят нечто новое, а не дают лишь новую форму данной мысли.

Кантовское деление синтетических суждений на априорные и апостериорные несостоятельно, так как все суждения без исключения имеют в конечном счете эмпирическое происхождение, являясь отражением действительности (в том числе и математические положения).

Самым важным и в то же время наиболее трудным вопросом в «Критике чистого разума» Кант считал трансцендентальную дедукцию категорий. Будучи не удовлетворен изложением этой проблемы в первом издании «Критики чистого разума», он переработал заново этот раздел во втором издании и еще по-иному изложил этот вопрос в «Пролегоменах».

В «Пролегоменах» Кант в исследовании этого вопроса идет аналитическим путем. Он исходит из констатирования факта существования научного познания и исследует, каковы те необходимые условия, при которых только этот факт может существовать.

Кант приходит к положению, что имеется ряд априорных синтетических суждений, безусловно значимых для всех явлений природы. Эти суждения в своей совокупности образуют чистое естествознание, и для последнего необходимой предпосылкой является наличие категорий как форм мышления, имеющих познавательную значимость для всех явлений природы, для всей области чувственного созерцания.

В отличие от «Пролегомен» в первом издании «Критики чистого разума» Кант в трактовке трансцендентальной дедукции шел синтетическим путем. Здесь он исходит из наивысших условий познания.

Кант понимает категории как чистые априорные понятия рассудка, которые происходят не из опыта, а из самой познавательной способности человека. Однако категории не являются врожденными и возникают в связи с опытом. В признании категорий рассудка, не имеющими опытного происхождения, Кант находится под влиянием юмовской критики понятия причинности, но в признании их априорного характера он выходит за пределы скептицизма Юма. Кант считает, что функцией категорий рассудка является синтез, связывание в единое целое различных представлений, приведение многообразия к единству. Но, по его мнению, соединение многообразия не дано в самих объектах чувственного созерцания и не воспринимается пассивно, но является активным действием самого рассудка.

В этом Кант следует Локку, который также учил, что опыт дает нам лишь отдельные разрозненные ощущения, которые связываются в сложные целостные образования активной самодеятельностью души. Кант считает, что познание есть соединение многообразия в единство, анализ всегда предполагает предварительный синтез, рассудок разлагает лишь то, что он сам ранее связал. Синтез может осуществляться рассудком различными способами, и этих способов столько, сколько имеется у нас категорий рассудка.

Задача метафизической дедукции у Канта заключается в полном перечислении категорий рассудка, а задача трансцендентальной дедукции — изучить наши способы познавания предметов, поскольку эти способы априорны. Метафизическая дедукция устанавливает тот факт, что мы обладаем априорными формами познания (формами чувственного созерцания и категориями рассудка), трансцендентальная же дедукция трактует вопрос, какое мы имеем право применять эти априорные формы познания, являющиеся формами нашей собственной познавательной способности, к предметам опыта. Именно этот вопрос о праве (quod juris) применения субъективных форм к объективному содержанию и служит той задачей, которую должна разрешить трансцендентальная дедукция.

Трансцендентальная дедукция должна раскрыть объективную значимость субъективных форм познания. Перед Кантом встает здесь сложная и трудная задача потому, что ему чуждо материалистическое учение об отражении сознанием объективной действительности, в силу чего и самые формы по-

знания отражают отношения, существующие в объективной действительности. Для Канта закрыт этот путь объяснения процесса познания, и поэтому он вынужден строить сложное искусственное объяснение в виде трансцендентальной дедукции.

В трансцендентальной дедукции Кант ставит вопрос: на каком основании субъективным формам познания мы приписываем объективную значимость? Другими словами: каким образом субъективные условия мышления являются условиями возможности всякого познания?

Кант полагает, что объективная познавательная значимость категорий рассудка будет доказана, если удастся показать, что конкретное эмпирическое понятие о предмете основывается на чистом априорном понятии «предмета вообще», для которого необходимыми условиями являются категории рассудка.

В трансцендентальной дедукции главным является вопрос о том, каким образом рассудок может познавать независимо от опыта и насколько простирается это независимое от опыта познание. Другой вопрос, разбираемый в ней и имеющий в ней лишь второстепенное значение, есть вопрос о субъективных источниках априорного познания. Исследующая его субъективно-психологическая дедукция в первом издании «Критики чистого разума» предпосылается основному вопросу трансцендентальной дедукции.

Кант говорит о трояком синтезе, производимом рассудком при посредстве его категорий: 1) синтез аппрегензии, 2) синтез репродукции и 3) синтез рекогниции.

Во-первых, по учению Канта, всякое представление, поскольку оно дано в одном мгновении, является абсолютным единством. Но всякое чувственное созерцание заключает в себе многообразие. Чтобы из этого многообразия получилось единство созерцания, необходимо пробежать все это многообразие и схватить его целиком, и это Кант называет синтезом аппрегензии. Синтез аппрегензии соединяет множество впечатлений, образуя созерцание многообразия в одном предмете.

Но синтеза еще недостаточно, чтобы возникло единство созерцания, единого образа и взаимной связи. Для этого необходимо, чтобы к синтезу аппрегензии присоединился еще синтез репродукции. Совместное воспринимание многообразия во времени, чтобы при этом было достигнуто целостное единство, требует постоянной репродукции впечатлений, которые более уже не присутствуют в данный момент. Хотя последних уже нет «налицо», но они должны репродуцироваться. Чтобы свести многообразие к единству, необходимы оба эти синтеза — синтез аппрегензии и синтез репродукции. Эти два синтеза неразрывно связаны между собой. Кроме них требуется еще синтез рекогниции, т. е. отождествление репродуцированных представлений с прошедшими. Без этого всякое репродуцированное представление казалось бы новым.

Необходимым условием всего этого тройного синтеза является трансцендентальное единство сознания, но пока еще это единство предстает перед нами как субъективное, а чтобы от этого перейти к объективному единству самосознания, необходимо вступить на иной путь — путь исследования. Кант переходит к учению о трансцендентальной апперцепции как объективному единству самосознания. Поскольку он подходит идеалистически к вопросу, он принимает, что у нас есть только многообразие наших представлений, но самого предмета, соответствующего этим представлениям, мы не имеем. Поэтому единство, создающее из многообразия впечатлений единое целое, может быть только формальным единством сознания. Лишь в том случае, если мы связали многообразие созерцания в синтетическое единство в форме понятия, мы имеем «предмет» и познаем его.

Синтетическое единство предмета, по учению Канта, есть чисто формальное единство сознания, поскольку оно порождается синтетической деятельностью сознания. Так, Кант приходит к выводу, что возможность познания предметов требует формального единства сознания. И отсюда он заключает, что в основе эмпирически-субъективного психологического единства сознания лежит отличная от него по своей природе трансцендентальная апперцепция, являющаяся необходимой формой «сознания вообще». Она является наивысшим условием возможности познания предметов вообще.

По учению Канта, всякое эмпирическое сознание имеет в качестве своей необходимой формы «сознание вообще», которое он называет трансцендентальным синтетическим единством апперцепции, или — короче — трансцендентальной апперцепцией. Основная мысль учения Канта о трансцендентальной апперцепции состоит в том, что всякое отдельное эмпирическое сознание является общим для всех людей познанием, так как в каждом эмпирическом сознании многообразие впечатлений связано по всеобщим, единым для всех сознаний, законам. То, что является всеобщим, необходимым и закономерным для всякого сознания, Кант называет объективным.

Таким образом, по Канту, объективно все то, что относится к «сознанию вообще». Трансцендентальная апперцепция объективна, потому что она едина, всеобща и необходима для всех людей. В этом учении Канта имеются точки соприкосновения с учением Ибн-Рошда об едином, всеобщем для всех людей, разуме, с его учением о том, что все люди познают лишь постольку, поскольку они участвуют в этом всеобщем разуме.

По учению Канта, нам дается лишь многообразие впечатлений, а предметы созидаются из них нашим рассудком. Трансцендентальное единство апперцепции имеет, по учению Канта, объективный характер, так как оно является основой объективного синтеза, порождающего предметы. Единство опыта и его закономерности имеют своим источником трансцендентальное единство апперцепции.

Порядок, правильность, закономерность явлений, называемых природой, Кант считает не принадлежащими самим явлениям, но привносимыми нашим рассудком добавлениями к тому, что дано нам в чувственном созерцании. Правила, по которым совершается тот синтез, который из не связанных в единство данных чувственного восприятия созидает «опыт», «природу» с их единством и закономерностями, Кант называет категориями рассудка.

В трансцендентальной аналитике Кант поставил задачу доказать, что категории рассудка имеют объективное значение, так как они составляют необходимое условие возможности всех предметов возможного опыта. В основном его аргументация сводится к тому, что если бы мы не обладали рассудком с его категориями, то для нас не существовала бы природа со своими законами, а был бы только хаос ощущений, т. е. беспорядочное, бессвязное множество чувственных впечатлений. Относя связность явлений природы, их упорядоченность и закономерность за счет деятельности самого познающего субъекта, Кант ставит на голову подлинное отношение между субъектом и объектом познания, между логикой вещей и логикой идей.

Трансцендентальная аналитика Канта развивает учение о том, что все наши понятия и суждения о внешнем мире образуются на основе категорий рассудка — чистых априорных понятий.

Всякий мыслимый предмет имеет свое определенное количество и качество, находится в определенном отношении к другим предметам и представляет определенный способ существования (модальность). Это вытекает из организации нашего ума, обладающего необходимыми категориями рассудка. Эти категории, проистекающие из самой организации познающего субъекта, имеют для него необходимое и всеобщее значение и применяются им ко всему материалу внешнего опыта. Но эти категории рассудка, по учению Канта, неприменимы к вещам в себе, т. е. к бытию, как оно существует само по себе.

Дедукция категорий рассудка у Канта исходит из того положения, что знать или иметь познание значит связывать определенным образом данные единичные факты. Без такого связывания отдельных фактов не может быть познания объекта. Решая вопрос, каковы те связи, которые лежат в основе познания объектов, Кант оставляет в стороне физиологические и психологические процессы, производящие этот синтез данного многообразия в единый объект.

Для того чтобы получилось самое простое представление о каком-либо объекте, необходим, по учению Канта, предварительный синтез. Прежде всего в нашем сознании происходит пассивная рецепция чувственного материала, но она сама по себе дает лишь отдельные изолированные, разрозненные данные, которые должны быть связаны между собой и приведены в определенную закономерную связь.

Чтобы связать разрозненные данные чувственного восприятия в единый целостный опыт, необходима, по мнению Канта, деятельность рассудка, совершающаяся определенными способами и вносящая свои законы в опыт. Рассудок есть законодатель природы — таково идеалистическое основоположение теории познания Канта. Синтез элементов опыта, по учению Канта, никогда не дан, он всегда является самодеятельностью познающего субъекта. Кант учит, что рассудок создает природу, законы природы суть законы самого рассудка, и, когда субъект познает законы природы, он открывает лишь то, что ранее он сам бессознательно вложил в природу.

Объект опыта, объект природы, по Канту, состоит из двух различных гетерогенных частей: из того, что дано ощущениями (что произведено воздействием внешних предметов на нас), и из того, что привнесено самим субъектом (априорными формами познания, присущими самому субъекту). Все, что относится к оформленности опыта, его синтезам, связям и закономерностям в природе,— все это, по Канту, привнесено самим познающим субъектом, и в этом смысле можно сказать, что природа, опыт есть конструкция, построение духа, создавшего природу из данного ему материала. Не наше познание, не наше мышление согласуется с природой, отражая ее, а, наоборот, природа — в своей формальной стороне — согласуется с формами и законами нашего мышления — таково идеалистическое извращение истинного положения вещей, развиваемое Кантом в его критической трансцендентальной философии.

Разделив категории рассудка на четыре вида (количество, качество, отношение и модальность), Кант каждый из этих видов подразделяет на три подвида, и таким образом получается его таблица 12 категорий.

I. Категории количества: 1) единство, 2) множество, 3) всеобщность.

II. Категории качества: 1) реальность, 2) отрицание, 3) ограничение.

III. Категории отношения: 1) субстанция и акциденция, 2) причина и действие и 3) взаимодействие.

IV. Категории модальности: 1) возможность, 2) существование и 3) необходимость — с их противоположностями: невозможностью, несуществованием и случайностью.

В основу этой своей таблицы категорий Кант положил формальные различия суждений. Он полагал, что если он будет руководствоваться принятым в формальной логике делением суждений, то он получит исчерпывающий перечень категорий рассудка, так как суждение является специфической функцией рассудка. Категорий рассудка столько же, сколько форм суждения. Чтобы выдержать повсюду трехчленное деление, Кант вводит в деление суждений по качеству, наряду с утвердительными и отрицательными суждениями, еще особый вид «бесконечных» суждений, в которых субъекту приписывается отрицательный предикат (*S* est non = *P*).

В остальном в делении суждений по формальным признакам Кант следует общепринятой в формальной логике схеме.

Кантовская таблица категорий рассудка подвергалась критике в последующей философии. Правильно указывалось, что она не охватывает во всей полноте предельно общих понятий, отражающих самые общие отношения действительности. Другие, напротив, находили излишними те или иные принятые Кантом категории.

Так, Шопенгауэр был того мнения, что все кантовские категории, за исключением категории причинности, являются пустыми выдумками. Паульсен делал еще исключение для категории субстанции. Он отмечал, что сам Кант, когда ему нужно было привести примеры категорий, всегда приводил только эти две.

Кант признает наличие у теоретического разума (в широком смысле этого слова) двух функций: во-первых, теоретический разум совершает умственные операции над данными чувственного восприятия и, во-вторых, он имеет в качестве объектов своего исследования то, что не принадлежит чувственному миру,— умопостигаемый мир. Но познавательное значение, по учению Канта, имеют лишь операции разума над данными чувственного опыта, а когда человеческий разум начинает рассуждать о том, что выходит за пределы чувственного опыта, он неизбежно впадает в паралогизмы, запутывается в неразрешимых противоречиях и строит не имеющие никакой познавательной значимости мнимо научные метафизические теории.

Предпосылкой учения Канта о познании является господствовавший в XVII—XVIII вв. в Западной Европе взгляд на математику как на образец для всех наук и в особенности для философии. Подчеркиванием строгого научного метода в математике ее положения признавались неопровержимыми абсолютными истинами. Даже Юм со своим крайним скептицизмом не оспаривал истинности математики. И Кант также был убежден в превосходстве математического знания. Он говорил, что в каждой науке столько истины, сколько в ней математики, и заявлял, что психология никогда не станет подлинной наукой, так как к явлениям сознания неприменимы математические формулы.

В отличие от скептиков Кант исходит от признания возможности познания и ставит лишь вопрос об условиях возможности познания и его границах.

Взгляд на математику как на идеал науки, свойственный XVII—XVIII вв., имел своим основанием то, что в то время математические науки достигли наибольшего развития и совершенства. Этот взгляд на математику в то время разделяли и материалисты, и идеалисты, и рационалисты, и эмпирики.

Кант в своей «Критике чистого разума» исходит из этого взгляда и прежде всего ставит вопрос, в чем источник всеобщего и необходимого характера математического знания.

Метод критики Канта априорный: он исходит из общих принципов, а не из фактов, не из наблюдения данных опыта. В этом методе Канта центральное место занимает понятие «априори». Что оно означает? Спорили о том, придерживается ли Кант логического или психологического понимания a priori.

Шопенгауэр, Фриз, Апельт и другие философы высказывались за психологическое понимание a priori; Фихте, Шеллинг, Гегель и др. — за логическое. Сторонники психологического понимания утверждали, что различие между априорным и апостериорным, по Канту, основано на психологической природе человеческой способности познания и психологическом различии самих представлений. Сторонники же логического понимания кантовского a priori указывали как на специфическую особенность метода Канта на применение чисто логического, а не психологического анализа.

И действительно, метод Канта принципиально исключает психологическое наблюдение. В этом, как отметил Бенеке, заключается отличие кантовской теории познания от предшествовавших ей. При этом Кант, отмечает Бенеке, изгоняет умозрение, оперирующее чистыми понятиями, из передней двери, чтобы затем впустить его через заднюю дверь. Бенеке и Фриз подвергли априорный метод Канта резкой критике.

Во втором издании «Критики чистого разума» Кант различает виды a priori: абсолютное и релятивное, чистое и смешанное.

Кант употребляет термин «опыт» иногда в более широком обычном значении, иногда в более узком, в котором понятие «опыт» выступает в особом смысле, специально данном ему Кантом. Во втором значении в понятие «опыт» входят как существенные его признаки всеобщность и необходимость.

Именно в этом смысле Кант отличает «суждения опыта» от «суждений восприятия». Суждения восприятия по Канту, имеют силу только для данного индивида и даже только для того или иного временного состояния его, тогда как суждения опыта общезначимы, имеют значимость всегда для всех индивидов. Суждения восприятия субъективны, случайны и зависят от воспринимающего. Суждения опыта объективны, всеобщи и необходимы. Но объективность у Канта понимается в духе объективного идеализма, а не материалистически: для него объективно то, что существует в общем сознании.

Опыт в собственном смысле, по Канту, есть обработанный рассудком материал ощущений. В опыте Кант различает форму и материю. Материей опыта являются ощущения, форму же его образуют пространства и время (формы чувственного созерцания) и категории рассудка. В опыте форма и материя, мыслимые в отдельности сами по себе, не более как чистые абстракции. Поскольку, по учению Канта, априорные формы и апостериорное содержание в опыте всегда сосуществуют и образуют неразрывное единство, границы между априорным и апостериорным познанием в философии Канта, как отмечает Льюис, становятся текучими и расплывчатыми.

Понятие опыта у Канта не является материалистическим, поскольку у него опыт понимается не как отражение объективной действительности. Опыт выступает здесь в объективно-идеалистическом понимании как нечто присущее общему сознанию, и лишь в учении о том, что чувственное содержание опыта (ощущения) есть продукт воздействия вещей в себе на познающего субъекта, заключается слабая материалистическая тенденция, которая заглушается тем моментом системы Канта, который утверждает непознаваемость вещей в себе. Мир опыта, мир явлений отрывается от мира вещей в себе, от подлинной объективной действительности.

По учению Канта, опыт состоит из чувственного содержания и формальных элементов, которые синтезируют и организуют чувственное содержание, внеся в него определенный порядок и системность. Давид Юм отрицал существование опыта в том смысле, в каком его понимал Кант, т. е. Юм отрицал всеобщность и необходимость опыта, в особенности же он возражал против признания обусловленности опыта категорией всеобщей причинности. Кант думал, что он разгромил скептицизм Юма тем, что внес принцип причинности в самое понятие опыта, признал принцип причинности условием самой возможности опыта как такового.

Кант отрицал не только познание всего того, что выходит за пределы возможного опыта, но отрицал также возможность научного познания внутреннего опыта, отрицал, как уже выше было отмечено, психологию как науку. Основанием для этого у него служит тот довод, что внутренний психический мир имеет лишь одну априорную форму времени, которая является единственной универсальной формой. Но к внутреннему психическому миру, по мнению Канта, неприменимы категории рассудка, в частности категория причинности, а потому он непознаваем.

О психических явлениях, по Канту, можно лишь сказать, что они представляют собой непрерывный поток одного измерения и что к ним неприложима априорная форма пространства и категории рассудка. Априорные принципы, являющиеся условием возможности познания, по Канту, относятся только к внешнему протяженному миру.

Однако, отрицая наличие априорных элементов в психике, Кант тем самым подрывает собственное учение, поскольку, по его учению, априорные формы суть достояние самого познающего субъекта, т. е. их источник — в самой познавательной способности человека. И в своей «Критике чистого разума» он прибегает к психологическим понятиям и к психологическому анализу вопреки своему отрицанию научного характера психологии. Это противоречие в философии Канта связано с тем, что внешний мир опыта (природу) он считает сконструированным самодеятельностью духа, но распространить эту точку зрения на психическое значило бы, что дух сконструировал самого себя, создал себя.

Одно из толкований критической философии Канта считает самым главным в ней гносеологический идеализм (феноменализм) — учение о том, что наше познание никогда не в состоянии проникнуть в область объективной действительности и всецело ограничено рамками нашего сознания. Это толкование считает основным вопросом философии Канта вопрос о границах человеческого познания, т. е. основной задачей «Критики чистого разума» признается решение того самого вопроса, который ранее был поставлен Локком в его труде «Опыт о человеческом разуме». Главная мысль «Критики чистого разума», с этой точки зрения, состоит в утверждении, что познание возможно только в пределах чувственного опыта, познание же вещей в себе невозможно. Из более ранних философов так понимали «Критику чистого разума» Гарве, Федер, Мейнерс, из последующих — Бенно Эрдман.

Другие видят центр тяжести «Критики чистого разума» в априоризме, трансцендентализме, учении об априорных формах, являющихся всеобщими и необходимыми условиями возможного опыта.

Критическую философию Канта как априорную теорию опыта в особенности истолковывает Коген. Априоризм Канта толкуется то в психологическом смысле (И. Мейер, Ф. А. Ланге, Либман), то в трансцендентально-логическом (Виндельбанд, Куно Фишер). С этим находится в связи противоположность между антропологическим (психологическим) и трансцендентальным (чисто логическим) пониманиями априорного у Канта. Первого взгляда держатся Фриз и И. Мейер, второго — Фихте, Шеллинг, Гегель, Куно Фишер, Коген.

Гербарт и Шопенгауэр толковали философию Канта как феноменализм, признающий, однако, познание вещей в себе. Фриз считал философию Канта феноменализмом, соединенным с априоризмом. Бенеке целью своей философии ставил развитие эмпиризма кантовской философии. Он считал главной мыслью критицизма Канта утверждение, что познание сущего вытекает из созерцания, а не из понятий.

Наряду с искажениями философии Канта, являющимися результатом одностороннего раздувания той или иной стороны ее, были и совершенно ошибочные толкования ее. Так, Эбергард приписывал Канту отрицание всякого априорного знания и утверждал, что у Канта полный эмпиризм, Гамани отнес Канта к мистикам, Фолькельт — к метафизикам-рационалистам. Паульсен и Адикес считали, что Кант в своей критической философии является в основном последователем монадологии Лейбница. Паульсен полагает, что главная цель «Критики чистого разума» — дать обоснование всеобщего и необходимого научного знания, в первую очередь математического естествознания; наряду с этим «Критика чистого разума», по мнению Паульсена, преследует и другую цель: защитить метафизический идеализм, обосновать возможность познания вещей в себе, понимаемых в качестве духовных монад. Шааршмидт высказал мнение, что основной идеей критицизма

Канта является идея свободы. Столь велика разноголосица в понимании критической философии Канта.

Можно отметить, что те, кто считали себя последователями Канта, исходили из его трансцендентальной эстетики (Шопенгауэр), другие — из его трансцендентальной аналитики (марбургская неокантианская школа), третьи — из его «трансцендентальной диалектики» (Файнгер, автор философии des Alsob — «как если бы»), близкой к прагматизму; четвертые — из «Критики практического разума» (Паульсен). Английский ученый Кард говорит, что в критицизме Канта имеют одинаково важное значение и его трансцендентальная аналитика, и его трансцендентальная диалектика, и объясняет это двойственным отношением Канта как к Лейбницу, так и к Юму. О том, что платонизм является основной тенденцией критицизма Канта, говорят Лаас и Виндельбанд.

Платонизм у Канта — в его учении об априорных всеобщих и необходимых синтетических суждениях, об их неопытном происхождении и не зависимой от опыта познавательной значимости. Априорными синтетическими суждениями Кант считает все положения математики и «чистого естествознания», а также логики.

От трансцендентальной логики, составлявшей часть теории познания, Кант отличал общую формальную логику, курс которой он в течение ряда лет читал в Кенигсбергском университете. Один из студентов, слушавших его лекции по логике, Г. Б. Еше (Jäsche), ставший впоследствии профессором Дерптского университета, обработал свою запись лекций Канта в качестве учебника логики и опубликовал еще при жизни Канта в 1800 г. — сочинение «Логика Канта». Поскольку Еше не придерживался порядка изложения Канта и не преследовал цели дать буквальное изложение его лекций, эта его книга не может рассматриваться как сочинение самого Канта, но в общем в ней правильно изложены кантовские логические идеи.

В этой книге введение озаглавлено «О понятии логики», речь идет здесь о предмете и задачах логики по Канту.

По этому вопросу Кант развивал следующие положения.

Все в природе происходит по определенным правилам, так как вся она, собственно, есть связь явлений по правилам. И человеческий рассудок в своих действиях тоже связан правилами. Но правила мы можем применять, не сознавая их. Так, не зная грамматики, люди говорят по правилам грамматики, хотя и не сознают их. Изучение правил, по которым действует рассудок, и составляет задачу логики, однако, по мнению Канта, логика должна изучать лишь правила «рассудка вообще», лишь априорные, не зависимые от опыта правила мышления, которые необходимы при всяком употреблении рассудка, а не определенные правила употребления его в тех или иных науках.

По определению Канта, логика есть наука о необходимых законах. Кант выдвигает идею логики, изучающей форму мышления в отрыве от его со-

держания, т. е. независимо от объектов мышления. Соответственно такому пониманию он заявляет, что логика служит основой всех остальных наук и проводником для правильного употребления рассудка, но она не может быть органом наук, не может служить указанием, как открывать научные истины в той или иной области знания, поскольку объекты и источники наук остаются вне поля зрения логики. В отличие от логики математика, по Канту, есть орган наук.

Кант выступает против Фр. Бэкона, считавшего задачей логики открытие приемов нахождения новых научных истин. По Канту, задача логики — служить не расширению знаний, а давать правила для исследования состоятельности положений любой науки. При этом Кант ссылается на канонику Эпикура, которая якобы носила характер такой формальной логики. На самом же деле Эпикур со своей школой в понимании задач логики был единомышленником Бэкона и противником тех положений, которые выдвигает Кант. Здесь у Канта сказывается недостаточное знакомство с историей древней философии.

Кант говорит, что логика есть канон, а не органон, поскольку она есть наука о необходимых законах мышления, являющихся условиями, при соблюдении которых рассудок не противоречит самому себе. Правильное мышление он определяет как мышление непротиворечивое. У Канта намечается нормативистическое понимание логических законов мышления. По его учению, логические законы мышления говорят не о том, как действует рассудок, но о том, как должно мыслить. Поэтому он резко отмежевывает логику от психологии мышления и от всякого опыта вообще. Логика, по его мнению, имеет дело не с фактами, а с долженствованием.

Кант предпосылает изложению системы логики краткий обзор истории логики. Признавая «отцом логики» Аристотеля, Кант находит, что «Аналитика» Аристотеля изложена как органон истины, что он считает ошибочным. Заслугу Аристотеля он видит в том, что тот охватил все содержание логики, так что после Аристотеля логика не могла более обогащаться по содержанию, ей оставалось лишь совершенствоваться в отношении точности, определенности и отчетливости. Логика, по мнению Канта, принадлежит к числу тех немногих наук, которые сразу достигли такого устойчивого состояния, что уже более не изменяются. Это мнение Канта о неизменности логики разоблачает Энгельс.

Согласно Канту, Аристотель якобы «не упустил ни одного момента рассудка и в этом отношении мы лишь точнее, методичнее и аккуратнее»[1]. Ввиду этого многие (в том числе и М. Каринский) относят Канта к аристотелевскому направлению в логике. Но на самом деле логика Аристотеля принципиально отлична от логики Канта.

---

[1] *Кант И.* Логика. Пг., 1915. С. 12.

Логика Канта в отличие от аристотелевской является чисто субъективной и сугубо формалистичной, и ее философской основой является идеализм. Сам Кант критикует Аристотеля за то, что тот в своей логике «почти все сводит к пустым тонкостям»[2]. (Здесь, очевидно, Кант имеет в виду данную им ранее критику аристотелевской силлогностики). От Аристотеля Кант переходит прямо к своим современникам: Ламберту и др. Он не находит нужным даже упомянуть о Франциске Бэконе. Кант оспаривает мнение тех, кто полагает, что «Органон» Ламберта весьма обогатил науку логику. То, что внес Ламберт в логику, представляет собой тонкости, не имеющие якобы существенного применения. (Следовательно, идея логического исчисления прошла мимо Канта.)

Касаясь ученых нового времени, Кант считает, что лишь Лейбниц и Вольф продвинули вперед общую логику. Логика Вольфа, по мнению Канта, лучшая из имеющихся, Баумгартен же изложил ее в более концентрированном виде, а Мейер составил комментарии на Баумгартена. Из современных ему авторов логических трактатов Кант упоминает еще Крузиуса, которого он упрекает в том, что он не понимает задач логики и переходит границы логики, включая в нее метафизические основоположения, и, кроме того, принимает ошибочный критерии истины.

Система формальнологических законов мышления у Канта сводится к трем основоположениям. Первым и наивысшим основоположением является закон противоречия и тождества. Кант объединяет законы противоречия и тождества, считая закон тождества оборотной стороной закона противоречия, указывая, что запрещение противоречия есть вместе с тем требование от знания быть согласным с самим собой. Это, по Канту, — отрицательная и положительная стороны по существу одного и того же основоположения. Вторым формальным основоположением является закон достаточного основания и третьим — закон исключенного третьего. Закон противоречия и тождества, по учению Канта, является принципом; господствующим над проблематическими суждениями, закон достаточного основания — принципом ассерторических суждений и закон исключенного третьего — принципом аподиктических суждений.

Что касается учения Канта об умозаключении, то следует упомянуть его сочинение «Ложное хитросплетение четырех силлогистических фигур» (1762), в котором он признает единственно правильной формой категорического силлогизма его первую фигуру, остальные же три фигуры он считает искусственными, не чистыми, «гибридными» формами, не имеющими такой значимости, как первая фигура. Хотя эти три фигуры не ошибочны, поскольку возможно их сведéние к первой фигуре, но все же они не обладают необходимой для логики ясностью и отчетливостью; напротив, они отли-

[2] Там же. С. 11.

чаются путаностью и с этой стороны могут быть охарактеризованы «как ложное хитросплетение», как ненужное умствование. Кант здесь отвергает деление категорического силлогизма на четыре фигуры и модусы и утверждает, что на самом деле категорический силлогизм имеет лишь одну правильную фигуру.

Таким образом, у Канта, как и у Бэкона, Декарта и Локка, было критическое отношение к силлогистике Аристотеля и, в частности, к той тонкой обработке ее, какую она получила в средневековой схоластике. Относясь пренебрежительно к силлогистике, Кант видит в ней праздную умственную игру и считает необходимым низвергнуть этот «колосс, голова которого скрывается в объектах древности, а ноги сделаны из глины». Однако в своих университетских лекциях он не считает возможным отступить от общепринятой программы и лишь проявляет свое отрицательное отношение к силлогистике в том, что ограничивается кратким изложением ее, отдавая большее место другим вопросам логики. И в учебнике логики, изданном Еше, дается весьма краткое изложение учения о фигурах и модусах категорического силлогизма и говорится, что первая фигура его является «единственно закономерной»[3]. Назначение силлогистики, по мнению Канта, не в том, чтобы служить развитию науки и отысканию истины, она пригодна лишь для ученых словопрений. О силлогистике Кант говорил, что ее нужно выбросить как «бесполезную ветошь».

«Опрокидывая» силлогистику, Кант стремится к реформе логики. По его мнению, логика должна основываться на следующих положениях: первой и основной формой мышления является суждение; умозаключение служит лишь для построения суждений; отчетливые и полные понятия образуются лишь на основе предшествующих суждений и умозаключений, и потому учение о понятии должно быть завершающим моментом в системе логики.

В соответствии с этим и в учебнике логики, изданном Еше, учение о понятии, его определении и логическом делении приводится в качестве заключительного звена в системе изложения.

Положительным вкладом Канта в логику и теорию познания явилась его критика рационалистического отождествления логического основания с реальной причиной, а логического следствия с действием причины (этим отождествлением в особенности страдала философия Лейбница и отчасти Вольфа). Вначале и сам Кант придерживался рационалистического взгляда о тождественности отношения основания и следствия с отношением причины и действия. Но еще в докритическом периоде, когда Кант от рационализма перешел к эмпиризму, когда, по его выражению, Юм пробудил его от догматического сна, он подверг критике лейбницианский взгляд.

---

[3] *Кант И.* Логика. С. 118.

Самым существенным пороком формальной логики Канта является положенный в ее основу принцип, согласно которому форма мышления совершенно не зависит от содержания. По учению Канта, «логика отвлекается от всякого содержания знания а следовательно, и от самих вещей»[4]. Этот полный отрыв формы от содержания мотивируется тем, что реальную сущность вещей мы нигде не можем усмотреть. Агностицизм Канта накладывает свою печать на его логику, которая в силу лежащего в ее основе субъективно-идеалистического и агностического принципа становится сугубо формалистической. В тесной связи с этим стоит и другой порок логики Канта — ее нормативизм, согласно которому все формы и законы мышления вытекают исключительно из требований самого рассудка и не имеют никакого отношения к объективной реальности, не связаны с ней и нисколько не зависят от нее.

[4] *Кант И.* Логика. С. 54.

Глава XIV

Логика в России в XVIII—XIX вв.

Конец XVII и первая четверть XVIII в. в истории России были временем царствования Петра I, ознаменовавшимся крупными экономическими, политическими и культурными преобразованиями, основной задачей которых было стремление преодолеть отсталость России. Политика Петра была направлена на сохранение и укрепление феодально-крепостнического строя, усиление эксплуатации крестьян, увеличение политической роли дворян, укрепление военной мощи России и в связи с этим на развитие промышленности и торговли, поддержку заводчиков и купеческого сословия. Все это потребовало мероприятий и в области культуры, прежде всего создания технических и общеобразовательных школ и развития науки.

Что касается логики, то в XVIII в. в России она является предметом преподавания прежде всего в духовных академиях и семинариях.

В 1701 г. была учреждена Киевская духовная академия на основе могилянского коллегиума. Первым префектом ее был Стефан Яворский. В Киевской духовной академии, начиная со Стефана Яворского, установилась традиция, что курсы философии и логики читал сам префект. Курсы логики читались на латинском языке сперва в духе средневековой схоластики (по образцу компендиума Петра Испанского), некоторое время была в ходу картезианская логика, а затем — в духе вольфианской неосхоластики.

Курсы логики, читанные Стефаном Яворским и следовавшими за ним префектами Киевской духовной академии, остались ненапечатанными и хранятся в Киевской публичной библиотеке.

Подобная постановка преподавания логики была в XVIII в. и в Московской славяно-греко-латинской академии. В ней логика преподавалась как одно из «семи свободных искусств». Став местоблюстителем патриаршего престола, Стефан Яворский преобразил эту Московскую академию по образцу Киевской духовной академии, перенеся центр тяжести учения в ней на латинский язык вместо ранее господствовавшего греческого языка.

В 1814 г. Славяно-греко-латинская академия была закрыта и на ее основе была учреждена Московская духовная академия.

В 1797 г. были созданы в России еще две духовные академии — Казанская и Петербургская.

В XVIII в. в России возникли и первые центры светской науки: в 1725 г. была открыта Петербургская академия наук и в 1755 г. — Московский уни-

верситет. При Петербургской академии наук в XVIII в. для обучения юношества были учреждены гимназия и университет.

В первой половине XVIII в. преподавание логики в Киевской духовной академии и Московской славяно-греко-латинской академии носило схоластический характер. С критикой этой схоластической логики выступил Василий Никитич Татищев (1686—1750), видный государственный деятель и многосторонний ученый, первый историк России.

Он требовал отмежевания науки от религии и утверждал, что только то может быть признано истинным, что подтверждается чувственным опытом и разумом. Он был знаком с математическим естествознанием и с западноевропейской философией (с учениями Декарта, Гоббса, Локка, Пьера Бейля и др.). Его собственное мировоззрение было дуалистическим и рационалистическим. Он критически относился к богословию и вел борьбу со схоластикой. Он обвинял церковнослужителей в том, что они стремятся держать народ в невежестве и слепой вере.

В своем произведении «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733) Татищев выступает в защиту просвещения и говорит, что наука дает людям подлинное благополучие.

Обличая духовенство как врагов науки и прогресса, Татищев приводил в качестве примера Исиакию, в которой глубокий упадок культуры и науки обусловлен засильем римско-католического духовенства, религиозным фанатизмом и церковной цензурой над печатью.

Татищев развивал учение, что в материальном мире господствуют естественные законы и все причинно обусловлено. Источником человеческого знания о материальном мире он признавал воздействие предметов внешнего мира на органы чувств и последующую обработку этих данных умом.

Выступая против схоластики, Татищев солидаризируется с Декартом и примыкает к его критике силлогистики. Он восхваляет Декарта за опровержение философии Аристотеля и его логики. «Пустым силлогизмам» Татищев противопоставляет подлинно научные доказательства, образцы которых он усматривает у Декарта. Он подверг суровой критике Московскую духовную академию за господство в ней пустой бесплодной схоластики, за то, что она не дает своим питомцам никаких реальных знаний и учит их только искусству пустых словопрений. Татищев говорит о необходимости отличать от подлинных наук лженауки, которые сеют суеверия и предрассудки и приносят вред обществу.

Ратуя за просвещение народа, Татищев говорил о необходимости обучения элементарной грамоте всех крестьянских детей — как мальчиков, так и девочек. Он высказывался за необходимость развития сети учебных заведений в России, в особенности технических, требовал свободы научной мысли как необходимого условия для процветания научного знания. Он дал классификацию наук, в которой на первое место ставил науки, необходи-

мые для жизни, на второе — полезные науки, на третье — науки «развлекательные», на четвертое — науки, удовлетворяющие лишь любознательность, и на последнее место — лженауки.

Таким образом, здесь в основу классификации положен признак практического значения наук, и с этой точки зрения науки делятся на подлинные и лженауки; что касается подлинных наук, то они относятся, с одной стороны, к необходимым и полезным, а с другой — к служащим для развлечения и удовлетворения любознательности. Прогресс общества, по мнению Татищева, зависит от «умопросвещения» — от развития наук и распространения знаний.

Одновременно с Татищевым протекала деятельность другого выдающегося прогрессивного русского писателя, Антиоха Дмитриевича Кантемира (1708—1744). Сын молдавского господаря, воспитанник Московской славяно-греко-латинской академии и гимназии при Петербургской академии наук, Кантемир был ревностным сторонником петровских реформ. В историю русской литературы он вошел как родоначальник русской сатиры, а в историю русской философии — как видный пропагандист просветительских идей в России. Его сатира «К уму своему. На хулящих учение» (1729 г.) осмеивает противников просвещения и науки; его философский трактат «Письма о природе и человеке» (1742 г.) написан в духе философии Просвещения.

Кантемир наиболее высоко ставил философию Декарта, примыкал к картезианскому дуализму, принимал основные положения механической физики Декарта и придерживался картезианского рационализма. Осуждая пифагорейскую философию за приписывание ею числам мистической силы, являющейся якобы причиной физических явлений, Кантемир признавал самым крупным философом древности Аристотеля, но и философию Аристотеля он считал ошибочной и говорил, что ошибки аристотелевской философии были исправлены Декартом и что только декартова философия с ее строго научными доказательствами дает ясное истинное познание всего происходящего в мире.

Кантемир впервые ввел в русскую науку такие логические термины, как «понятие» и «наблюдение».

В основном Кантемир в своих философских и логических воззрениях примыкал к тому направлению французской философии XVII—XVIII вв., которое вело свое происхождение от Декарта.

В середине XVIII в. влияние картезианской философии сказалось в России и на преподавании логики. В 50-х годах XVIII в. в Киевской и Московской академиях логику преподавали, ориентируясь на учебник картезианца Э. Пуршо (его книга «Institutiones philosophicae» вышла первым изданием в 1695 г. в Париже на латинском языке и выдержала ряд изданий). В Московской славяно-греко-латинской академии в 1756—1757 гг. лекции по логике читал на латинском языке по учебнику Пуршо Владимир Каллиграф.

Влияние картезианской логики Э. Пуршо чувствуется в известной мере и на учебнике логики, составленном в Москве М. Пéтровичем в 1759 г. и носящем заглавие «Логика теоретическая, собранная из разных авторов и удобным порядком расположенная»[1].

Автор этого учебника — префект Московской славяно-греко-латинской академии иеромонах Макарий Пéтрович — был сербом по происхождению. В то время курсы логики в России читались на латинском языке, сочинение же Макария было первым учебником логики, написанным на русском языке. Сам автор сообщает, что он в своей логике не следовал никому из предшествовавших составителей учебников, но отовсюду брал то, что ему представлялось ценным. Он говорит, что использована и античная логика (Аристотеля), и новая логика (Вольф и Пуршо). Но он относится отрицательно к ухищрениям схоластической логики. Сочинение М. Пéтровича осталось неопубликованным, оно дошло до нас в трех рукописных экземплярах. Что касается логической терминологии, то Макарий в основном следует М. В. Ломоносову, давшему в своей «Риторике» (1748 г.) первое по времени изложение логики на русском языке (так, например, Макарий, вслед за Ломоносовым, «суждение» называет «рассуждением», контрарные суждения называет противными, единичные — особыми, и т. д.).

Как видно из порядка расположения материала и из самого содержания сочинения М. Петровича, его основным источником служила книга Пуршо. В особенности об этом свидетельствует раздел, в котором излагается учение о суждениях — предложениях, так как такие виды суждений, приводимые в сочинении Макария, как «отлучительное» (exclusiva), «выключительное» (exceptiva) и тому подобные, не получили права гражданства в логике за исключением картезианской логики (эти виды суждений анализировались в «Логике Пор-Рояля»).

О тесной связи учебника Макария с логикой Пуршо говорят приводимые В. Зубовым сопоставления, показывающие, что Макарий нередко буквально передает формулировки Э. Пуршо. Таково, например, определение истины, как «согласия наших помыслов с самими вещами, о которых помышляем».

После непродолжительного господства картезианского направления в преподавании логики в России в XVIII в. наступает полоса засилья в официальном преподавании вольфианской логики. Учебники вольфианской школы обладали определенными дидактическими достоинствами, они отличались ясностью, стройностью и последовательностью изложения, но были написаны в духе узкого рационализма и нередко страдали излишним многословием и педантическим доктринерством. Вольфианство во многом было

---

[1] См. об этом: *Зубов В. П.* Русский рукописный учебник по логике середины XVIII века // Вопросы философии. 1956. № 4.

родственно средневековой схоластике и заслуженно получило название неосхоластики.

Лучшими учебниками логики в немецкой вольфианской литературе были два компендиума самого X. Вольфа (одно на латинском, другое на немецком языке) и вышедшие из вольфианской школы учебники А. Г. Баумгартена (ученика Вольфа) и Г. Ф. Мейера (ученика Баумгартена). Учебнику Мейера Кант отдавал предпочтение перед всеми прочими руководствами по логике и использовал его при составлении собственных лекций. На русский язык в XVIII в. было переведено сочинение «славного Вольфа»: «Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды» (перевод с латинского, выполненный в 1753 г., был издан в Петербурге в 1765 г.).

Особый успех в России имела логика вольфианца Хр. Баумейстера, которая трижды была переведена с латинского на русский язык и выдержала четыре издания (первое издание вышло в 1760 г. в издательстве Московского университета в переводе А. Павлова, второе — в 1787 г. с исправлениями и дополнениями проф. Д. Синковского). В 1766 г. было переведено с латинского на русский язык сочинение вольфианца И. Г. Гейнекция: «Основания умственной и нравственной философии вообще с сокращенною историей философии».

Во второй половине XVIII в. русская переводная литература по логике обогатилась изданием переводов статей из «Большой французской энциклопедии» и сочинениями Кондильяка. Я. П. Козельский опубликовал «Статьи о философии и частях ее из Французской энциклопедии» (1770 г.). Перевод «Логики» Э. Кондильяка на русский язык вышел первым изданием в 1792 г.

Таким образом, в XVIII в. в России в логике совершается переход от схоластики сначала к картезианству, затем к вольфианству и, наконец, поворот к французским энциклопедистам, влияние же кантианства стало сказываться лишь в XIX в.

Основоположник русской материалистической мысли, энциклопедист Михаил Васильевич Ломоносов (1711—1765) проложил новый путь в различных отраслях научного знания и своими исследованиями обогатил физику, химию, геологию, минералогию, климатологию, экономическую географию, философию, историю, психологию, логику, эстетику. В философии М. В. Ломоносов стоял на позиции механического материализма, причем в его научном мировоззрении уже сильно были выражены отдельные элементы диалектики: идеи всеобщей взаимосвязи и взаимообусловленности явлений природы и всеобщего развития, положение о единстве теории и практики и о неразрывной связи эмпирического и рационального моментов в познавательном процессе.

М. В. Ломоносов держался того взгляда, что между теорией и практикой существует самая тесная, неразрывная связь и поэтому истинный ученый

должен быть одновременно и теоретиком и практиком в своей области. В одном из своих ранних сочинений «Элементы математической химии» (1741) он пишет: «Занимающиеся одной практикой — не истинные химики. Но и те, которые услаждают себя одними умозрениями, не могут считаться истинными химиками»[2]. Вместе с тем истинный ученый, указывает Ломоносов, должен быть также и философом, поскольку научная теория истинна лишь в том случае, если она опирается на правильные философские основы. Из философских дисциплин в этом отношении Ломоносов особое значение придает логике, так как каждая наука лишь постольку наука, поскольку она доказывает то, что утверждает.

В науке все высказываемое должно быть доказано. Только то, что доказано, может считаться научной истиной. Ученый должен уметь доказывать, давать объяснение изучаемых явлений, а это предполагает знание философии. Ввиду этих соображений Ломоносов в «Элементах математической физики» счел необходимым предпослать философские основы естествознания. Здесь он дает формулировку двух основных законов мышления — закона противоречия и закона достаточного основания: «Одно и то же не может одновременно быть и не быть»; «Ничто не происходит без достаточного основания»[3]. Эти положения Ломоносов называет философскими аксиомами.

В этом признании наивысшими принципами бытия и познания философских аксиом — закона противоречия и закона достаточного основания — у М. В. Ломоносова имеются точки соприкосновения с X. Вольфом, лекции которого он слушал в Марбургском университете во время своей заграничной научной командировки и на которого он неоднократно ссылается в своих «Элементах математической химии», именуя его «знаменитым» (illustris) Вольфом. Принимая вольфианские формулировки законов противоречия и достаточного основания, Ломоносов дает им иное толкование, отвергая тот идеалистический и рационалистический смысл, какой они имели у Вольфа. М. В. Ломоносов противопоставляет лейбнице-вольфианской монадологии свое материалистическое учение об атомах и корпускулах. По учению Ломоносова, сложное тело состоит из корпускул, а последние из атомов (а не из нематериальных монад), свойства же тел и все, что в них происходит, обусловлены сущностью и природой самих тел[4]. В сочинении «О нечувствительных частицах тела» Ломоносов пишет: «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»[5].

Выступая против идеализма Вольфа, Ломоносов критикует и его рационалистический метод, претендующий на чисто дедуктивное выведение из основных принципов всей системы научного знания.

---

[2] *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. Т. I. М., 1952. С. 71—72.
[3] Там же. С. 76—77, а также 179.
[4] Там же. С. 179.
[5] Там же. С. 173.

Ломоносов подчеркивает, что подобная чистая умозрительная система несостоятельна, так как научная теория возможна лишь в неразрывной связи с практикой и эмпирией, с наблюдением и экспериментом.

Формальная логика изложена М. В. Ломоносовым в связи с риторикой. В 1743 г. М. В. Ломоносов написал сочинение «Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия». Затем это сочинение было значительно расширено — увеличено в своем объеме в три раза и опубликовано в 1748 г. под заглавием «Краткое руководство к красноречию. Книга первая, в которой содержится риторика, показующая общие правила обоего красноречия, т. е. оратории и поэзии, сочиненная в пользу любящих словесные науки» (первое издание вышло в 1748 г., второе было выпущено Московским университетом в 1759 г. и последнее вышло в 1765 г.).

Поскольку целью красноречия Ломоносов считает убедить в истинности того, что говорится («слушателей и читателей о справедливости речи удостоверить»[6]), он счел необходимым изложить в этом сочинении и основы логики. Вначале он дает учение о понятии. Термин «понятие» у него отсутствует, и вместо него употребляется термин «простая идея». Ломоносов развивает материалистическое учение о понятии. Он говорит, что идеи суть «представления вещей или действие в уме нашем»[7].

Идеи Ломоносов делит на простые и сложные. Сложные идеи представляют собой соединение двух или нескольких представлений. К сложным идеям он относит суждения, умозаключения и доказательства. Далее он приводит деление идей на род и вид, указывая, что род выражает общее сходство единичных («особенных») вещей, которые являются видами данного рода. Так, река есть род, виды этого рода: Нева, Двина, Днепр, Висла и т. д. От отношения рода к его видам Ломоносов отличает отношение целого к его частям. Целое есть соединение его частей. Так, город состоит из улиц, домов, башен, которые являются его частями.

Рассматривая категории вещей и их свойства, Ломоносов делит свойства вещей на материальные и «жизненные». К материальным свойствам он относит те, которые одинаково присущи как одушевленным, так и неодушевленным телам. Это — величина, фигура, тяжесть, твердость, упругость, движение, звон, цвет, вкус, запах, теплота, холод и т. д. Ломоносов не проводит различия между первичными и вторичными качествами тел, и, следовательно, в вопросе о свойствах тел он более последовательно проводит материалистическую линию, чем Локк, Галилей и представители метафизического механистического материализма. Ломоносов признает и так называемые вторичные качества, объективно присущие самим вещам. Последовательно материалистически М. В. Ломоносов рассматривает все психи-

---

[6] *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. Т. VII. С. 23.

[7] Там же. С. 100.

ческое как свойство высокоорганизованной материи. Он относит к «жизненным» свойствам (к свойствам тел живой природы) и «душевные дарования» (память, сообразительность, волю), и страсти (радость и печаль, любовь и ненависть, честь и стыд, желание и отвращение и т. д.), и свойства человеческой личности (ее добродетели и пороки). В качестве специальной категории Ломоносов выделяет «имена». О категориях «действие и страдание» он говорит, что они образуют неразрывное единство: когда одно тело воздействует на другое, производит в нем какое-нибудь изменение, то первое тело производит действие, а второе испытывает страдание. Категории времени и пространства истолковываются Ломоносовым материалистически как объективно существующие.

В особую группу Ломоносов выделяет «противные» вещи, которые одновременно вместе существовать не могут, как, например, день и ночь, зной и стужа, богатство и бедность.

В качестве термина, служащего для обозначения понятия «суждение», у Ломоносова употребляется слово «рассуждение». Суждение он считает сложной идеей, поскольку в нем соединяется большее число представлений. Будучи выражены в словесной или письменной форме, эти рассуждения называются предложениями. В суждении мы мыслим что-либо о чем-нибудь, и потому каждое суждение, по Ломоносову, состоит из трех частей: из подлежащего (то, о чем мы мыслим), сказуемого (то, что мы мыслим о подлежащем) и связки, соединяющей подлежащее со сказуемым. В речи связка нередко пропускается, но каждому предложению можно придать чисто логическую форму, хотя иногда такое предложение принимает искусственный вид, не свойственный тому или другому языку. Так, если предложению «огонь горит» придать чисто логическую форму, то получим фразу: «Огонь есть горящий» (выражение, не свойственное русскому языку).

Суждения — предложения Ломоносов делит на утвердительные и отрицательные, на общие и особенные (единичные). Что касается частных суждений, которые играют роль в аристотелевской логике, то Ломоносов не дает им права гражданства в логике, очевидно, отрицая их логическую познавательную значимость.

Своеобразие предлагаемой Ломоносовым классификации суждений состоит в том, что она принимает два вида суждений: общие и единичные, тогда как ранее принимали деление суждений либо на общие и частные (по распределенности или нераспределенности термина подлежащего), либо на общие, частные и единичные (по объему подлежащих). Это нововведение Ломоносова оказывает большое влияние на его учение об умозаключениях, вызывая реформу учения о категорическом силлогизме.

Чем вызвана эта реформа традиционной логики, сам Ломоносов не говорит. Надо полагать, что Ломоносову была ясна несуразность включения единичных суждений в разряд общих, как это было принято в логике со вре-

мени Аристотеля. С другой стороны, изгнание из логики частных суждений с подлежащим «некоторые» в смысле «некоторые, а может быть, и все» было продиктовано истолкованием логического смысла этих суждений как вероятных общих суждений, т. е. как таких, в которых дается эмпирическое обобщение того, что все случаи, которые мы наблюдали в опыте, подходят под это общее положение, поскольку в нашем опыте никогда не встречалось противоречащего случая (в противном случае частное суждение не могло бы иметь значения «а может быть, и все»). Ввиду таких именно соображений все суждения делятся на общие и единичные. Тут играет роль и утвержденная Ломоносовым связь научной теории с практикой.

Наука устанавливает законы природы, формулируемые в общих суждениях, а практика имеет всегда дело с единичными конкретными случаями, для которых необходимо делать выводы из установленных наукой общих положений (математических формул, законов природы, научных гипотез).

Ломоносов дает следующие определения общего и особенного суждения: «Общие суть те, в которых сказуемое приписывается или отъемлется подлежащему как роду», «Особенные суть те, в которых сказуемое приписывается или отъемлется подлежащему как виду»[8].

В качестве поясняющих примеров приводятся для общего суждения: «Всяк человек есть смертен», а для особенного: «Семироний есть великодушен». Общее понятие всегда есть некий род, а единичное всегда есть только вид. Именно в этом смысле, как видно из определения и приводимых примеров, надо понимать устанавливаемое Ломоносовым деление суждений на общие и особенные.

Об умозаключении Ломоносов говорит, что его назначение заключается в том, чтобы служить изобретению доводов. Доказательства, по определению Ломоносова, суть сложные идеи, удостоверяющие остроту справедливости высказанного положения.

По учению Ломоносова, доказательства состоят из одного или нескольких связанных между собой силлогизмов, силлогизм же состоит из трех рассуждений, из коих два первые называются «посылками» (этот термин впервые в русской логике встречается у Ломоносова), а третье, которое выводится из посылок, называется «следствием». Ученье Ломоносова о категорическом силлогизме, который он называет «прямым силлогизмом», является новым, оригинальным. Он утверждает, что если обе посылки общие, то и заключение всегда должно быть общим. Отсюда явствует, что Ломоносов отвергает такие модусы III и IV фигур, как Darapti, Felapton, Bramantip, Fesaro. Вообще он не признает познавательной ценности III и IV фигур, притом его силлогизмы отличаются от аристотелевских, поскольку он не дает в логике права гражданства частным суждениям *I* и *O*, с другой стороны, вводит в силло-

---

[8] *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. Т. VII. С. 118.

гистику единичные суждения как особую категорию, отличную от общих суждений.

Что касается среднего термина, то Ломоносов, в отличие от Аристотеля, учит, что он всегда должен быть в одной посылке общим, а в другой особенным. Общим он бывает всегда в подлежащем общих предложений и в сказуемом отрицательных, особенным всегда в подлежащем особенных предложений и в сказуемом утвердительных предложений. Ломоносов вслед за Аристотелем признает, что средний термин в силлогизме заключает в себе указание на причину того, что утверждается или отрицается в заключении.

Поясним взгляд Ломоносова на природу силлогизма на примере. Силлогизм модуса Cesare второй фигуры: «Ни одна рыба не есть млекопитающее животное, все киты — млекопитающие животные; следовательно, киты не рыбы» — следует, по Ломоносову, представлять в следующем виде: «Ни одна рыба не есть млекопитающее животное; всякий кит есть одно из млекопитающих животных; ergo, ни один кит не рыба, потому что он животное млекопитающее».

Ломоносов отмечает, что, кроме категорического силлогизма, бывают «ограниченные» силлогизмы, «ограниченные условием или разделением». Для них Ломоносов устанавливает термины «условный» и «раздельный», тогда как категорический силлогизм он называет «положительным».

О сокращенных силлогизмах Ломоносов говорит, что они применимы и к условным и к разделительным силлогизмам.

Переходя к индукции, Ломоносов пишет: «Что рассуждается о каждом виде, ни единого не выключая, то же рассуждать должно и о всем роде»[9].

Эта аксиома лежит в основе как полной, так и неполной индукции с той лишь разницей, что при полной индукции гарантируется, полная достоверность того, что никаких исключений нет, поскольку проверены все виды или все отдельные случаи, тогда как при неполной индукции отсутствие исключений лишь предполагается на основании того, что такие исключения до сих пор не встречались в нашем опыте. Данные Ломоносовым формулировки аксиом силлогизма и индукции говорят о том, что дедукция и индукция друг друга обуславливают, и эта мысль о внутренней связи и взаимообусловленности дедукции и индукции является ценным диалектическим моментом в его теории умозаключений. Имея в виду эту взаимосвязь, Ломоносов называет категорический силлогизм «прямым», а индукцию «обратным» силлогизмом. Индукцию он истолковывает как оборотную сторону категорического силлогизма. Далее Ломоносов приводит аксиому для иного типа умозаключений, а именно для выводов от частей к целому: «Что о всех частях рассуждаем, то должно рассуждать и о всем целом»[10]. Но обратного

[9] Там же. С. 158.
[10] Там же. С. 159.

вывода от целого к частям логика не допускает. Вывод от частей к целому имеет столь же широкое применение в науках, как и выводы от общего к частному и от частного к общему. Таким образом, Ломоносов указывает, что дедукция и индукция суть не единственные законные виды умозаключений.

Ломоносов ставит в неразрывную связь мышление и язык (в частности, понятие и слово, суждение и предложение), но не отождествляет их. Напротив, он критикует номинализм, который ставит знак равенства между понятием и словом, и, с другой стороны, критикует реализм понятий, признающий реальное существование понятий самих по себе и приписывающий им первичность в отношении к вещам материального мира (Ломоносов называет номиналистов «именинниками», а реалистов «вещественниками»). Ломоносов говорит о двух логических функциях слов: одни из них выражают логические термины (подлежащее и сказуемое суждения), другие же обозначают связи между мыслями.

О значении логики Ломоносов говорит, что для познания и правильного поведения необходим природный рассудок, подкрепленный «логикою, которая после грамматики есть первая предводительница ко всем наукам»[11]. В частности, о познавательном значении умозаключений он говорит, что посредством них познаются скрытые от нашего непосредственного восприятия процессы природы, а также благодаря им открываются причины явлений.

Оригинальные логические теории М. В. Ломоносова нашли продолжение в начале XIX в. у А. С. Лубкина и во второй половине XIX в. у М. И. Каринского.

Ценный вклад в развитие логики сделал также современник М. В. Ломоносова академик Петербургской академии наук знаменитый математик Л. Эйлер.

Леонард Эйлер (1707—1783) является классическим представителем математического естествознания. Уже магистерскую речь он посвятил сравнению принципов картезианской и ньютонианской физики. В споре между дифференциальным методом Лейбница и методом флюксий Ньютона Эйлер становится на сторону Лейбница, основываясь на принципиальном рассмотрении понятия бесконечности.

Л. Эйлер отстаивал взгляд, что движение следует принимать исключительно как процесс перемены места, а место есть часть бесконечного пространства, в котором заключаются тела. Но так как мы не можем составить определенной идеи об этом бесконечном неизмеримом пространстве, то обычно мы рассуждаем о конечном пространстве и о границах тел в нем и по этим данным судим о движении и покое тел. Так, мы говорим, что тело, которое относительно этих границ сохраняет свое положение, находится в по-

[11] *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. Т. VII. С. 126.

кое и, наоборот, то тело движется, которое изменяет свое положение относительно них.

При этом определении движения тел и их покоя мы пользуемся чисто математическими понятиями. Мы имеем право применять это для своих идей, независимо от того, есть ли в самой действительности такое бесконечное пространство или его нет. Мы просто лишь постулируем, что тот, кто хочет рассуждать об абсолютном движении, должен представлять себе такое пространство и по нему судить о состоянии или движении тела. В этом случае приходится представить себе бесконечное пустое пространство, в котором находятся тела.

В течение ряда лет Эйлера интересовала проблема абсолютного и относительного пространства, абсолютного и относительного времени. Он ставит вопрос, какое значение в науке имеют понятия о чисто абсолютных пространстве и времени, следует ли их считать только постулатами и гипотезами. Но, замечает Эйлер, абсурдно, чтобы чистые плоды воображения могли бы служить реальными принципами механики в качестве ее основы. Эйлер считает, что об истинной природе пространства и времени дает нам знание не непосредственное чувственное наблюдение и не психологический анализ (как у Беркли), но сущность пространства и времени можно познать исключительно лишь по той функции, которую они играют в системе математической физики.

Решающую роль в познании сущности пространства и времени, по его мнению, играет то, какое понятие о них удовлетворительно служит для целей точного объяснения явлений природы. Вопрос упирается в то, насколько та или иная концепция пространства и времени является годной для дедуцирования основ механики и ее теорем. Не произвольные предположения, а соответствие со всей совокупностью физических явлений должно быть положено в основу решения вопроса о природе пространства и времени.

Эйлер выступает как сторонник учения об абсолютном пространстве и абсолютном времени. Несомненная реальность абсолютного пространства и абсолютного времени, по мнению Эйлера, доказывается тем, что признание этого требуется всей совокупностью нашего научного познания мира. И если философы, решающие проблему пространства и времени путем психологического анализа (как Беркли), или рационалисты лейбнице-вольфианской школы объявляют понятия пространства и времени чистыми абстракциями и отрицают у них объективное содержание, то они, указывает Эйлер, впадают в самообман, источник которого коренится в многозначности абстракции. Подняться до идеи чистого пространства и чистого времени возможно лишь посредством мышления, и вопрос заключается в том, каким образом мы образуем общее родовое понятие. Мы получаем общее понятие, когда сначала представляем себе что-либо со всеми его свойствами и затем отбрасываем один за другим частные признаки его.

Этим путем можно прийти к понятию протяженности, которое возникает у нас таким образом, что мы из представления о конкретном теле исключаем последовательно его признаки: твердость, сопротивляемость и др. Но этим путем не получается идея места, так как место, занимаемое телом, не есть его свойство. Если даже мысленно совершенно удалить тело со всей совокупностью его свойств, место остается. Дело в том, что место, которое занимает тело, есть нечто совершенно отличное от тела со всеми его чувственными признаками, в том числе и от его протяженности в трех измерениях. Протяженность принадлежит отдельному телу и вместе с ним при движении перемещается с одного места на другое, тогда как пространство и само место не могут двигаться. Идея места образуется, когда мы мысленно удаляем тело со всеми его свойствами, со всеми как качественными, так и количественными его признаками.

Что касается пространства в математической физике, то оно в сознании человека находит свое отражение не в конкретном восприятии и не в абстрактном мышлении, а представлено в нашем сознании особой категорией, представляющей нечто среднее между конкретным ощущением и абстрактным мышлением. Чистое пространство и чистое время Эйлер считает необходимыми в системе научной физики понятиями, и поэтому, по его мнению, мы должны приписывать им объективную действительность. Эйлер решительно выступает против идеалистического взгляда, признающего телесный мир всего лишь миром явлений.

Материя, движениями которой физика объясняет все, что происходит в мире, есть, по учению Эйлера, самое реальное бытие (eus realissimum), а отнюдь не «феномен». Равным образом и чистое пространство и чистое время реально существуют, а не являются лишь чем-то воображаемым. Признание их есть первый принцип механики, которая не может быть основана на чем-либо таком, что реально не существует, что существует лишь в нашем воображении. Эйлер решительно выступает против лейбницевского учения о пространстве как об «идеальном» порядке явлений.

Л. Эйлер внес ценный вклад в развитие формальной логики — ввел в нее прием изображать отношения между объемами понятий в виде наглядных геометрических фигур. Эти «эйлеровы круги» прочно вошли в учебники формальной логики, придав ее учениям об отношении субъекта и предиката в суждении и об отношении терминов в категорическом силлогизме прозрачную ясность. Углубляя анализ суждений и умозаключений, эйлеровы круги вместе с тем обладают дидактическими достоинствами, облегчая усвоение сложных логических проблем. Вопросы формальной логики Эйлер разработал в сочинении «Письма к немецкой принцессе о различных вопросах физики и философии» (письма 95—103).

Оригинальным прогрессивным ученым в России в XVIII в. был профессор логики в Московском университете Дмитрий Сергеевич Аничков (1733—

1788). Он выступил с меткой критикой двух господствовавших в то время направлений в философии и логике — эмпиризма и рационализма. Этому вопросу посвящены «Слово о разных причинах, немалые препятствия причиняющих в продолжении познания человеческого» (речь, произнесенная в Московском университете в 1774 г. на торжественном собрании в день восшествия на престол Екатерины II) и раннее «Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений» (1770 г.).

Выступая против односторонности эмпиризма, Аничков подчеркивает недостаточность чувственного познания, которое не раскрывает внутреннюю природу вещей, но показывает лишь их внешность.

Отмечая ограниченность чувственного познания, он указывает, что наши восприятия нередко бывают обманутыми, не представляющими вещей такими, каковы они на самом деле. Так, например, солнце, луна и звезды отнюдь не являются такими небольшими светлыми кружками, какими они представляются нашему зрению. Ввиду слабости наших органов чувств они нуждаются в помощи приборов, усиливающих их; так, зрение нуждается в микроскопах и макроскопах (телескопах), изобретение которых есть дело человеческого ума. Что же касается чисто чувственного познания, то в этом отношении, по мнению Аничкова, человек нисколько не отличается от животных. На основании этих соображений Аничков признает несостоятельным локковское основоположение: нет ничего в разуме, чего бы прежде не находилось в чувствах.

Аничков утверждает, что абстрактное мышление присуще только человеческому мышлению, имеет свою специфику и его нельзя ни свести к ощущениям, ни вывести из них: оно представляет собой особую способность человеческой души. Существенная отличительная особенность человеческого мышления, по Аничкову, заключается в способности отвлекать признаки от вещей, которым они принадлежат, и образовывать общие понятия. Аничков указывает, что абстрактное мышление дает человеку также углубленное знание вещей, которого не может дать непосредственное чувственное познание их. Человеческое познание бывает двоякого рода: непосредственное чувственное и опосредствованное разумное. И это обусловлено самим характером познаваемых вещей. С одной стороны, каждая вещь является «особенной», она отличается от всех других вещей и имеет свою собственную, присущую ей определенность. Но, с другой стороны, у вещей имеются и общие признаки, которые существуют так же объективно, как и особенные признаки.

Критикуя односторонний рационализм, Аничков говорит о несостоятельности картезианского учения, будто все наше познание зависит от чувств. Критикуя учение Декарта, он говорит, что допустить существование у человека врожденных идей невозможно. Он пишет: «Если бы в нас находились

враждебные понятия, то бы все люди о всех вещах одинаковое имели понятие»[12].

В противоположность рационализму Аничков развивает учение о том, что все наши понятия мы приобретаем через ощущения, но одни знания получаются от этого источника непосредственно, а другие опосредствованным способом, путем обработки чувственного материала теоретическим мышлением.

Человек рождается, не имея ни о чем никакого понятия, первые свои знания он получает от ощущений, которые знакомят его с вещами объективного мира. Но эти первоначальные знания являются смутными и сбивчивыми. На основе их начинает действовать мышление, которое прежде всего производит сравнение и через него образует из первоначальных единичных представлений сложные идеи. Аничков находит, что деятельность мышления сводится к трем основным действиям: к образованию понятий, суждений и умозаключений (суждение он называет «рассуждением», а умозаключение «умствованием»). Он возражает против принятого в тогдашней французской и английской логике признания метода в качестве четвертого основного «действия ума», поскольку он в методе видит лишь способ в надлежащем порядке, неопределенным правилам располагать «идеи, рассуждения и умствования» (т. е. понятия, суждения и умозаключения).

Аничков отвергает картезианское учение о том, что душа человека всегда мыслит, так как мышление есть сущность души. Ссылаясь на факты, он доказывает, что человек иногда бывает в бессознательном состоянии.

Критикуя рационализм, Аничков указывает и на такие ошибки, коренящиеся в рационализме, как превратное толкование абстракций, заключающееся в приписывании им самостоятельного существования, независимого от вещей, от коих они отвлечены мышлением. В качестве примера подобного превращения абстракций в самостоятельные реальности он приводит встречающееся у разных философов и физиков понимание пространства как особого вместилища вещей, которое существует само по себе, независимо от вещей материального мира.

Таким образом, Аничков устанавливает, что существуют у людей заблуждения, проистекающие, с одной стороны, от чувственного познания вследствие его ограниченности, смутности и сбивчивости, и, с другой,— от неправильной деятельности мышления. Вступая на путь научного познания вещей, чтобы гарантировать познание их, как они в действительности объективно существуют, необходимо прежде всего предохранить себя от заблуждений. А для этого человек должен прежде всего «познать самого себя», т. е. изучить свойства своего ума и познать свойственные человеку заблуждения.

[12] Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. I. М., 1952. С. 136.

Задача логики и состоит в том, чтобы научить людей распознавать, в какие заблуждения они впадают, и тем самым помочь им освободиться от них. Это необходимо для того, чтобы можно было построить прочное здание научного знания. Но это необходимо вообще для благополучия человечества, так как заблуждения не только мешают счастью людей, но нередко бывают чреваты опасностью для самой их жизни. Говоря о необходимости для людей освободиться от предрассудков, Аничков упоминает учение Фр. Бэкона об идолах («об истуканах», как он переводит этот термин). Даже маловажные заблуждения, замечает он, иногда приносят большой вред, подобно тому как от маленькой искры иногда происходит большой пожар. Для предохранения от заблуждений Аничков рекомендует применять декартовский принцип предварительного сомнения во всем (de omnibus dubitandum) [13].

Как выше было сказано, М. В. Ломоносов занял самостоятельную позицию в логике. Признавая заслуги Аристотеля в создании этой науки, Ломоносов выступил против слепого, рабского отношения к учениям Аристотеля. Он критически относился как к логике Аристотеля, так и к различным новым направлениям в логике (к лейбнице-вольфианской логике, логике Канта, эмпирической логике Бэкона).

Линию М. В. Ломоносова в логике продолжают и развивают А. Н. Радищев в конце XVIII в. и профессор Казанского университета Петр Лубкин в начале XIX в.

Александр Николаевич Радищев (1749—1802) предвосхищает современное учение советской науки о единстве мышления и языка. Он констатирует, что речь свойственна одному лишь человеческому роду, все прочие «живые собратья» человека немы. Радищев говорит, что человек обязан речи всеми своими изобретениями и совершенствованием. Правда, человек вместо речи может «говорить телодвижениями» и глухонемые тоже мыслят, но прогресс человечества совершался бы крайне медленно и слабо, если бы у людей было лишь мышление без звуковой речи. Если бы человек был безгласен, он не смог бы создать такую культуру, науку, художественную литературу и т. д., какими человечество ныне обладает. Звуковая речь изощрила в человеке силу разума. Немого человека можно приобщить к нашим мыслям, но «невероятно, чтобы его разум воспарил до изобретений речью одаренного». «Хотя и то истинно, что лишение одного чувства укрепляет какое-либо другое, но вообще разум лишенного речи более изощряться будет подражанием, нежели собственною своею силою»,— писал Радищев [14].

Радищев указывает, что у глухонемых имеет место так называемая сверхкомпенсация, т. е. усиление чувствительности других рецепторов, но все же изъян в их психике, порождаемый отсутствием слуха, по его мнению, всегда

[13] Там же. С. 151.

[14] *Радищев А. Н.* Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952. С. 306.

будет весьма велик. Звуковая речь так расширяет и увеличивает мыслительные силы человека, что дает ему «почти всесилие».

Единство языка и мышления Радищев, в частности, показывает на развитии ребенка, в котором речь и мышление находятся в тесном взаимодействии. Он отмечает, что с того времени, как младенец начинает говорить, развитие его умственных сил становится более значительным, с развитием речи возникают у ребенка отвлеченные понятия, хотя первенствующая роль долго еще принадлежит чувственному познанию.

Радищев пишет о безграничной силе научного мышления: «Как не возгордиться человеку в бренности своей, подчиняя власти своей звук, свет, гром, молнию, лучи солнечные, двигая тяжести необъятные, досягая дальнейших пределов Вселенной, постигая и предузнавая будущее?»[15]

Чтобы постичь, насколько человек велик, надо бросить взгляд на все его изобретения, на все то, что человек придумал и создал. Наука, искусство, общественная связь, законы — все это доказывает, что человек выше всего на земле. Все это говорит о величественности разума и рассудка человека. Но при всем этом человек нередко ошибается и, прежде чем достичь истины, бродит во тьме и заблуждении[16].

В статье «Слово о Ломоносове» Радищев говорит, что человек жаждет вечности, но он смертен, и дают ему бессмертие только его творения, благодаря которым его мысли живут в последующих поколениях. Он говорит, что такое бессмертие снискал себе Ломоносов, слава которого вечно будет жить в русском народе. Радищев прославляет Ломоносова за то, что он совершил «размашистый шаг» в развитии русского языка. Заслуги Ломоносова он сравнивает с заслугами Бэкона Веруламского, который в своей логике показал, как расширить научное знание, хотя сам не смог применить на практике тех приемов, которые он развил в теории[17].

А. Н. Радищев — материалист. Он не сомневается в том, что вещи существуют независимо от сознания и что человек обладает силой познавать их[18]. Вещи существуют сами по себе, и мы познаем их двояко: путем опыта и путем рассуждения. Опыт сводится к воздействиям, которые вещи производят на наши силы познания.

Опыт бывает чувственный, когда мы познаем вещи посредством органов внешних чувств. В отличие от него разумный опыт есть познание отношений вещей между собой. Чувственный опыт оперирует представлениями, а разумный — мыслями, с помощью которых познаются отношения вещей между собой. Рассуждение отличается от опыта тем, что при нем мы познаем

[15] *Радищев А.Н.* Избранные философские и общественно-политические произведения. С. 245.

[16] Там же. С. 314.

[17] Там же. С. 213.

[18] Там же. С. 315.

без наличия в данное время воздействия самих вещей на наши познавательные силы. Термин «рассуждение» у Радищева равнозначен термину «умозаключение» нашей современной логики. Эта познавательная способность называется рассудком, или умом. Рассуждение есть употребление ума (или рассудка) и представляет собой существенное прибавление к опыту. Все указанные выше познавательные силы человека не существуют раздельно, но образуют единую нераздельную силу познания, которая видоизменяется в зависимости от того, к каким предметам она применяется.

Применяя силу познания, «человек воздвиг пространное здание своей науки, не осталось отдаленнейшего края Вселенной, куда бы не проник смелый рассудок человека, он проник в сокровеннейшие недра природы и постиг ее законы в невидимом и неосязаемом; беспредельному и вечному дал меру; исчислил неприступное...»[19]

Говоря о единой нераздельной силе познания у человека, Радищев отстаивает положение, что научное знание может быть создано лишь неразрывной совместной деятельностью чувственного познания и абстрактного мышления, которые образуют единство и не должны действовать в отрыве друг от друга.

Исследуя рассуждение, Радищев устанавливает, что для него требуются два суждения, которые называются «посылками». Получаемое из них путем вывода новое суждение носит название «заключение». Обе посылки являются суждениями («предложениями») опытными, а выводимое из них заключение не дается опытом.

Поскольку посылки извлекаются из опыта, заключение есть прибавление к опыту, основанное на его данных, хотя само по себе и не дано в опыте.

Заблуждения у людей бывают многообразны. И чувства нас иногда обманывают (например, больному желтухой все вещи кажутся желтыми), и часто мы ошибаемся при извлечении заключения из посылок. Когда рассматриваешь, как действуют наши познавательные силы, и изучаешь правила, каким они следуют, то кажется, что легко избежать заблуждений. Но когда человек начинает о чем-либо рассуждать, тотчас проникают в его рассуждение всякого рода предубеждения, вторгаются страсти, которые уносят его разум по безднам заблуждения. Множество заблуждений порождается леностью мысли и нерадением.

В частности, Радищев отмечает, что аналогия часто приводит к заблуждениям, хотя, с другой стороны, многие научные истины были открыты путем применения аналогии.

Основным законом мышления Радищев считает логический закон тождества, который он называет принципом постоянства, имея в виду вытекающее из этого закона требование, чтобы в ходе рассуждения каждое понятие

---

[19] Там же. С. 316.

сохраняло одно и то же значение и не подменялось бы иным понятием, отличным от него.

Н. А. Радищев не дал системы логики, но лишь высказал свой взгляд на некоторые основные проблемы этой науки. Из приведенных нами его высказываний о процессе познания и логике видно, что в этих вопросах он тесно примыкал к М. В. Ломоносову.

Отметим ряд выдающихся фигур в истории отечественной логики XIX в.

Известный переводчик и комментатор произведений Платона Василий Николаевич Карпов (1789—1867) вел борьбу против засилия германской философии в России и выступал с требованием развития самостоятельной русской философской мысли. Будучи профессором духовной академии, В. Карпов этот самостоятельный путь мыслил тесно связанным с православием и, подобно славянофилам, выступал против рационализма в философии. В. Карпов — философ-идеалист, сторонник объективного идеализма в духе Платона. Это наложило определенную печать и на его произведение «Систематическое изложение логики»[20]. Это сочинение, в отличие от большинства тогдашних русских руководств по логике для высших учебных заведений, бывших компилятивными, представляет собой вполне оригинальный труд, в котором некоторые вопросы логики разработаны глубоко и до сих пор сохраняют известное значение (например, его учение о логическом законе тождества).

Начало логики Карпов выводит из психологии, причем, высказываясь против эмпиризма в психологии, он исходит из богословских представлений о душе. «Я,— говорит Карпов,— не вдавался в теории иностранных психологов, не увлекался идеалами той или другой школы, но постоянно имел в виду гармонию мыслей о душе, как она отражается в зерцале Св. писания. Знаю наперед, что исключительному эмпиристу, не простирающему своего взгляда за внешнюю оболочку фактов опыта и не верующему в силу умозаключения, не понравятся психологические мои начала»[21]. По замыслу Карпова, его логика — формальная логика, согласная с учением православного богословия.

Место логики в ряду наук Карпов определяет следующим образом. Науки делятся на реальные, т. е. науки о действительных вещах, и формальные, т. е. науки об отношениях. К формальным наукам относятся грамматика и математика. Логика приучает владеть формами мышления при употреблении и развитии мышления. Поэтому во всех произведениях, имеющих целью познание чего бы то ни было, имеется логическая сторона и обнаруживаются достоинства или недостатки в применении автором этого орудия. Понимая логику как формальный орган познания, Карпов говорит, что ло-

---

[20] *Карпов В.* Систематическое изложение логики. СПб., 1856.

[21] Там же. С. VII.

гика не в состоянии обогатить нас какими бы то ни было фактами. С этим мнением Карпова нельзя согласиться, так как ведь логика знакомит с фактами человеческой мысли, каковыми являются понятия, суждения и умозаключения людей.

Поскольку в логике мы размышляем о формах мышления, следовательно, в науке логики формы мышления становятся как бы «материей» мышления. Если же встать на позицию Карпова, то логика как наука была бы невозможной, так как у нее не было бы материи, т. е. изучаемых фактов.

Логика, говорит Карпов, может излагаться как пропедевтика ко всем реальным наукам, но в таком случае она как бы лишается научного характера, потому что у нее не оказывается фундамента. Карпов так полагает потому, что он не признает, что и в основе логики лежат факты, именно факты самой мысли, в частности научной.

По мнению Карпова, основанием для логики служит психология, являющаяся реальной наукой о фактах сознания, частным видом которого служит мышление. В основе логики, по его мнению, лежат естественные психологические законы мышления. Отличие психологии от логики он видит в том, что психология изучает «внутреннюю духовную сторону бытия», а логика — «деятельность». Карпов стоит на позициях психологизма, признающего психологию коренной наукой, основной во всей системе философии.

Далее Карпов ставит вопрос о значении логики. Многие и не учившиеся логике мыслят весьма хорошо. Это естественная логика в отличие от искусственной. Последняя есть изложение правил рассудочной деятельности. Значение науки логики — в осознании правил, которые мы выполняем бессознательно и потому иногда ошибочно, для того, чтобы облегчить тяжелый путь опыта. Вопрос о том, полезна и нужна ли логика, есть вопрос, полезно и нужно ли помогать человеку в развитии его способности мышления.

В чем доставляет нам логика существенную пользу? Она 1) сообщает нашему познанию ясность, уча нас четко отличать разные представления друг от друга; 2) дает нашему рассуждению основательность, показывая взаимную зависимость наших тезисов; 3) замечая, каким образом одна мысль по своей форме развивается из другой, научает нас располагать их в порядке и, 4) стремясь к ясности, основательности и порядку в познании, открывает виды заблуждений, обнаруживает погрешности, допускаемые в соединении форм мышления; 5) требуя согласия мыслей во всем и системы, вскрывает противоречия между мыслями.

Все наши мысли, слова и дела должны отличаться ясностью, основательностью и порядком. Польза логики в том, что она учит этому. Логика сама должна быть образцом ясности, основательности и порядка в изложении. Она должна осуществлять в себе предписываемые ею правила.

Материей мышления Карпов считает запас представлений, признаки представлений он делит на ближайшие (непосредственные) и отдаленные

(опосредствованные), простые и сложные, существенные и случайные, общие и частные.

Переходя к законам мышления, Карпов прежде всего ставит вопрос: откуда такие законы? Где скрижаль, на которой они начертаны? Одни учат, что законы мышления в нас, другие — что они вне нас. Нельзя извне навязать рассудку законы мышления, они принадлежат самому рассудку. Однако отсюда еще не следует, что рассудку, как полагал Кант, надо приписать самозаконодательство. По мнению Карпова, законы мышления нельзя назвать опытными, опыт не является источником их происхождения. Они не являются также созданием самого рассудка, как учил Кант. По Карпову, законы мышления богом вложены в душу человека, вечны и неизменны. Предполагать, что законы мышления имеют свой источник вне нас, значит считать, что их можно отменять и заменять другими законами в зависимости от внешней ситуации.

В. Карпов принимает три основных закона мышления: тождества, противоречия и достаточного основания. Что же касается закона исключенного третьего, то он считает его содержащимся в законе противоречия, одним из видов его.

Карпов дает следующую формулу закона тождества: «Всякий предмет мышления надо мыслить как этот определенный предмет, а не какой-либо иной». Тождественность предмета, согласно Карпову, бывает абсолютная и относительная; рассудок полагает предметы тождественными лишь относительно, потому что нельзя усмотреть сходства по всем признакам двух вещей. Закон тождества требует определенности всякого понятия. Он требует, чтобы, начав речь о какой-либо определенной материи, мы незаметно не изменяли бы ее значение, не смешивали бы ее с другим предметом.

Определение понятия у Карпова совершенно формалистично: понятие есть осознание многих признаков, объединяемых его именем. Совершенствами понятия являются его ясность, раздельность и полнота (полная сумма признаков), отсутствие чего есть недостаток понятия.

В. Карпов различает в понятии материю и форму, понимая под материей понятия его содержание, а под формой его объем. Материя понятия изменяется, когда к нему мы присоединяем какой-нибудь новый признак или отнимаем один из тех признаков, которые у него уже имеются. Мы изменяем форму понятия, если расширяем или суживаем его объем. Правила, которыми рассудок руководствуется при изменении материи (содержания) понятий, суть законы отвлечения и ограничения, а правила, которыми он руководствуется при изменении формы (объема) понятий, суть законы образования родов и видов.

Логический закон, определяющий взаимное отношение объема и содержания понятий, таков: чем больше объем понятия, тем меньше его содержание, и чем больше содержание, тем меньше объем.

Система понятий в целом образует две пирамиды: по объему понятие пирамидально растет сверху вниз, заканчиваясь неделимым понятием, у которого объем самый узкий — единичный предмет; по содержанию понятие растет снизу вверх, заканчиваясь понятием с самым узким содержанием — понятием бытия.

Категории — высшие всеобщие предикаты; это последние объемы, которыми рассудок определяет все свои понятия. Карпов признает категориями два понятия: понятие бытия и понятие отношения.

В. Карпов дает следующее определение суждения: «Суждение есть положение взаимного отношения понятий». Различая в суждении материю и форму, он под материей суждения понимает входящие в него понятия, а под формой — отношение между ними. Отвергая субъективистское кантовское понимание модальности суждений, Карпов дает правильное ее истолкование: в суждении сказуемое либо только может относиться к подлежащему, либо действительно относится, либо должно относиться.

По учению Карпова, условное суждение есть суждение содержания, а разделительное есть суждение объема.

Умозаключение, по Карпову, есть выведение одного суждения из другого через формальное соотношение заключающихся в них понятий.

Основанием всех умозаключений Карпов считает аксиому силлогизма — dictum de omni et de nullo.

Основными видами умозаключений Карпов считает дедукцию, индукцию и аналогию. Аналогию Карпов наравне с индукцией понимает как восхождение от частного к общему: аналогия подводит частное под общее.

Изучение форм мышления в отдельности — понятия, суждения и умозаключения — составляет, по Карпову, элементарную часть логики. Далее в его системе логики следует учение о соединении форм мышления в одно целое. И, наконец, последняя часть его логики трактует о системе и методе развития системы.

О системе Карпов высказывает следующие основные положения. Всякий человек мыслит в понятиях, суждениях и умозаключениях, но не все люди, не всегда и не обо всем могут мыслить систематически, потому что для построения мыслей о чем-нибудь в одну стройную систему требуются такие условия, которые не каждый имеет. Такими условиями являются условия материальные и идеальные. Во-первых, надо собрать, рассмотреть, определить и оценить множество частных познаний, относящихся к данному предмету. Во-вторых, нужно глубоким взглядом ума обнять все, что должно относиться к природе данного предмета, и видеть его в его естественной полноте и связанности как один многочленный организм или созерцать его в идее как одно гармоническое целое. Итак, условия, необходимые для развития какой бы то ни было системы, суть познания, относящиеся к предмету и идее предмета.

Некоторые неправильно думают, что если есть части, то будет и целое. Богатство познания имеет большое значение, но там, где дело идет о стройном и прочном развитии науки об общем ходе жизни, о гармоническом распределении и деятельности частей в целом, там, кроме этого, требуется еще идея целого. Целое есть все содержание, к которому нельзя ничего прибавить и нельзя ничего отнять, ибо иначе оно лишилось бы целости. Целое не есть простая совокупность частей. Его надо поставить в зависимость не от частей, а от идеи целого. Карпов говорит о познаниях опытных и умственных. Под опытным познанием он понимает внешний и внутренний опыт. Поскольку опыт одного человека и по времени непродолжителен и в пространстве ограничен, мы должны свои собственные наблюдения соединять с наблюдениями всего человечества.

По В. Карпову, существуют следующие виды внешнего опыта — опыт научный и исторический и самый важный — опыт гражданский, т. е. наблюдения над общественной жизнью людей. Особенно необходимо знание людей администратору, судье, военачальнику, воспитателю. Если гражданский опыт касается познания людей, то ученый опыт относится к изучению природы, медицины и т. п. Самым богатым источником познания служит опыт исторический. Но как бы ни были многочисленны наши опытные и умственные познания, они сами по себе не составят системы. Крайним своим разнообразием они могут даже затруднить образование системы. Немало встречается умов, которые как бы завалены множеством частных сведений и, однако, часто от них мы не слышим какого-либо положительного суждения, которое давало бы знание об общем образе мыслей их об этом предмете. У них нет идеи предмета. Идея предмета есть важнейшее необходимое условие для построения системы.

О методе развития системы В. Карпов говорит, что при методическом раскрытии целого впадают в две противоположные крайности: либо идея предмета обширна и жива, а запас знаний о нем скуден, либо знания о предмете богаты, а идея его узка и слаба. И в том и другом случае способ развития мыслей страдает существенными недостатками. Система, построенная по наилучшему методу, характеризуется тем, что в ней нет ничего лишнего и нет недостатка в смысле неразвитости познания.

Карпов принимает два основных метода развития системы: аналитический и синтетический. Аналитический метод характеризуется ходом мыслей от частей к целому, от отдельного к общему, от явлений к основанию, другими словами — от многого к единому. С формальной стороны обычно при аналитическом методе применяется ряд индуктивных умозаключений. Однако нельзя смешивать анализ и индукцию. Анализ исходит из явлений, которые он разлагает, стремясь проникнуть в самую сущность явлений, дойти до начала. Хотя индукция начинает свой ход мыслей оттуда же, откуда и анализ, но она идет иным путем.

В отличие от аналитического синтетический метод представляет собой ход мышления от целого к частям, от общего к отдельному, от основания к явлениям, словом, от одного ко многому. С формальной стороны синтетический метод обычно осуществляется рядом силлогизмов. Но нельзя смешивать синтез и силлогизм, нужно иметь в виду различие между ними. Исходным пунктом при синтетическом методе служат общие начала, как и в силлогизме, но ход мыслей в анализе иной, чем в силлогизме. Карпов правильно отмечает, что в систематическом целом необходимо совместно применять аналитический и синтетический методы.

В учении о системе Карпов говорит об определении понятий и их логическом делении. Здесь же он говорит о гипотезе и, наконец, о доказательстве. Доказательства он делит на опытные и умственные, на апостериорные и априорные. Но при этом он делает оговорку, что не только доказывать, даже вообще мыслить невозможно либо только апостериорно, либо только априорно.

В самом конце своей системы логики Карпов помещает учение о доказательстве. Доказательства он делит на простые, косвенные и гипотетические. Эту трихотомию он обосновывает тем, что доказательство по форме своей состоит из силлогизмов, а силлогизмы делятся на категорические, разделительные и условные. Косвенное доказательство вращается в сфере разделительного силлогизма, а гипотетические — в сфере условного силлогизма.

Карпов говорит об антиномическом столкновении доказательств.

В предисловии к своей системе логики он ставит вопрос о методе построения науки логики — вопрос весьма существенный, но обычно в сочинениях по логике оставляемый без внимания. В. Карпов говорит, что до сих пор логика развивалась двумя методами: то она строилась синтетически и в этом случае входила в круг наук философских, либо, наблюдая явления мысли, она восходила к их началам и искала законов, по которым они развиваются, т. е. шла аналитическим методом. В последнем случае она имела значение самостоятельной науки и подготовляла рассудочное мышление для деятельности на поприще других наук. Это второе направление имеет характер пропедевтики и больше подходит к курсу науки логики средних учебных заведений.

В. Карпов ставит вопрос, какому же из этих двух методов ему следовать: исходить ли из определенных психологических начал и по законам синтетического метода развить логику в форме системы или же, руководствуясь опытом и наблюдением над деятельностью рассудка, идти методом аналитическим. Последний способ обещал быть более легким, ясным и свободным, а первый — более отчетливым, целостным и полным. В. Карпов избрал синтетический метод в построении логики.

Высоко оценивает труд В. Н. Карпова М. Владиславлев. Он говорит, что из всех отечественных сочинений по логике до 1880 г. «Синтетическое изло-

жение логики» Карпова является единственно оригинальным и оно выделяется логической стройностью плана и самостоятельностью взглядов и направления. Однако это сочинение не было должным образом оценено и оказало мало влияния из-за недостатков языка: оно изложено не везде ясно и вразумительно и местами представляет затруднения для читателя. Между тем по своей ценности и оригинальности этот труд должен был занять почетное место в мировой научной литературе по логике. Недостатком курса логики Карпова М. Владиславлев считает то, что он не охватил индуктивных приемов мышления, ограничившись одной только чисто формальной логикой.

Отметим еще сочинение П. Пащенко «Руководство к изучению логики» (М., 1840), в котором он, следуя Бахману (последователь Шлейермахера), стремится внести в его учение материалистическую тенденцию.

Пащенко критикует Бахмана, указывая, что тот ошибочно, идеалистически истолковывает закон исключенного третьего. По Бахману, мышление есть «произведение свободного духа». Поэтому его учение о законе исключенного третьего является идеалистическим, неправильным. Закон исключенного третьего Бахман «обосновывает» тем, что невозможно непосредственно соединить в одном акте мышления «положение и неположение», «потому что мышление разрушилось бы от противоречия»[22]. Поэтому и истинный смысл этого закона, по Бахману, заключается в том, что если кто-нибудь хочет мыслить о чем-нибудь, тот должен решиться или на утверждение, или на отрицание и должен сказать: это есть или *А*, или не-*А*[23].

В таком понимании смысла закона исключенного третьего логический закон мышления превращается в нечто психологическое, в требование, чтобы, перед тем как мыслить, когда мыслящий еще только «хочет» мыслить, решиться или на утверждение, или на отрицание.

Закон исключенного третьего Бахман формулирует так: «Утверждение и отрицание, положение и неположение исчерпывают определимость предмета мышления и вместе исключают себя взаимно, ибо основываются на противоположной деятельности духа».

Здесь фактически говорится не о законе исключенного третьего, а о соотношении отрицания и утверждения при определении предмета мышления. Причем отрицание и утверждение тоже объясняются чисто идеалистически: они противоположны потому, что основываются на «противоположной деятельности духа»[24]. Против этих положений Бахмана и выступает Пащенко. Он считает закон исключенного третьего самостоятельным законом мышления. По его мнению, tertium non datur нельзя выводить из закона противоречия, так как закон противоречия, говоря о несовместимости в одном акте мышления отрицания и утверждения, не упоминает о том, что они

---

[22] *Бахман Ф.* Система логики. СПб., 1840. С. 53.
[23] Там же. С. 53.
[24] Там же. С. 53—54.

так исчерпывают сферу определимости предмета мышления, что третьего ничего не остается.

Профессор Московского университета М. Троицкий давал высокую оценку книге Пащенко, указывая, что Пащенко первый изложил теорию индукции в России.

В 1807 г. вышло в Петербурге сочинение профессора Казанского университета Александра Степановича Лубкина (1770—1815) «Начертания логики».

Автор считает логику частью философии, той ее частью, предметом которой является «изыскание истины». Автор говорит о логике как о такой науке, с которой обыкновенно начинается курс философии. Логика, по мнению Лубкина, должна «здраво и основательно судить о вещах, а не [быть] искусством ученого тонкоумия», и поэтому он из теории категорического силлогизма отбрасывает учение о фигурах и модусах, считая их бесполезными тонкостями. Более того, А. Лубкин держится взгляда, что самое основание, на котором строится учение о фигурах и модусах силлогизма, является ложным, «мнимым»[25].

Вместо различия силлогизмов по их внешнему виду на основе места, занимаемого средним термином в посылках, Лубкин вводит другой принцип деления силлогизмов: он делит их по цели и употреблению. Ввиду этого та фигура категорического силлогизма, которая обычно называется третьей, в классификации умозаключений у Лубкина занимает место непосредственно за индукцией под названием «отражение», так как она «годна только для исключения»[26].

Видным представителем логики в первой половине XIX в. в России и Польше был профессор Львовского и Краковского университетов Петр Дмитриевич Лодий (1764—1829). Он был автором книги «Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного». Лодий в 1803 г. стал преподавать философию в Петербургском педагогическом институте, а затем в 1819 г. стал профессором Петербургского университета. В своих «логических наставлениях», написанных в качестве учебного пособия для студентов Педагогического института, Лодий в основном стоит на вольфианской позиции, добавляя кое-что из Канта, оттуда он берет различение аналитических и синтетических суждений. Однако большей частью он критикует Канта (как его теорию познания, так и логику) с позиции вольфианства. Логика Лодия носит эклектический характер, в ней сказывается большая эрудиция автора, он очень подробно рассматривает проблемы логики, но в ней мало оригинального, логика Лодия не стояла уже на уровне современного ей развития философской мысли.

---

[25] *Лубкин А. С.* Начертания логики... СПб., 1807. С. V.

[26] Там же. С. VI.

Лодий проявляет самостоятельность в вопросе о законах мышления. Здесь он не следует ни Вольфу с его онтологической формулировкой законов мышления, ни Канту с его чисто формалистической формулировкой этих законов. Он пишет: «Мысли без содержания (без предметов) пусты, и воззрения без понятий слепы»[27].

Лодий берет это положение из трансцендентальной логики Канта и этим положением бьет кантовскую формальную чистую логику, говоря: «Ежели разумение есть способность мыслить о предметах чувственного воззрения, то о чем будет разумение мыслить, когда его совсем отделим от чувственных и прочих способностей? Ежели мысли без содержания пусты, то какова должна быть чистая логика, которая, отвлеченная от содержания мыслей, занимается однако только формою оных?»[28].

Считая ошибочным кантовское понимание логической истины как согласия знания с самим собою, Лодий подчеркивает, что истинность («подлинность») есть сходство мысли с мыслимым предметом. «Подлинность есть такое состояние нашего ума, в котором мы познаем мысль нашу, сходственную с предметом, что она не может не сходствовать с оным»[29].

Однако, давая такое определение истины, Лодий все же акцентирует субъективный момент, поскольку он определяет истину как психологическое состояние нашего ума.

В 30-х и 40-х годах XIX в., в связи с разгромом университетских философских кафедр и свирепого разгула цензуры, в России не появлялись новые труды по логике, которые имели бы какое-либо прогрессивное содержание. Даже умеренный либерально-просветительский вольфианский дух книги Лодия был нетерпим для мракобесов, стоявших в то время во главе управления народным образованием. Книга «Логические наставления» была признана «исполненной опаснейших по несчастию и разрушительных начал, а ее автор был отстранен от преподавания в университете, так же как и профессор Новицкий.

В первой четверти XIX в. логика Ломоносова и Радищева нашла в России продолжателей в философии, теории познания и логике в лице декабристов, именно тех из них, которые развивали материалистическую традицию русской философской мысли. Сюда принадлежали из числа членов Общества соединенных славян братья И. и А. Борисовы, из членов Южного общества — Пестель, Раевский, Крюков и из членов Северного общества — Бестужев, Кошкин и Якушин, и хотя вопросам логики декабристы не посвящают специальных трактатов и вопросы эти затрагиваются лишь попутно, в связи с общими философскими и эстетическими проблемами, тем не менее здесь прокладывается новый путь в логике, который, продолжая ма-

[27] *Лодий П. Д.* Логические наставления... СПб., 1815. С. 342.
[28] Там же. С. 312.
[29] Там же. С. 342.

териалистическую ломоносовскую традицию, вместе с тем обогащает логику новыми идеями.

Единственным источником нашего познания окружающего мира декабристы-материалисты признавали показания органов чувств. Согласно их теории познания, предметы внешнего мира, воздействуя на наши органы чувств, порождают ощущения благодаря деятельности нервной системы. Но, отдавая должное чувственному моменту в познании, они считали этот момент лишь одной из сторон процесса познания и наряду с ним признавали и роль разума. Таким образом, они развивали учение Ломоносова о единстве чувственного и рационального моментов в познании, различая в познании чувственную и рациональную ступени.

И в области логики декабристы-материалисты примыкали к Ломоносову и Радищеву. Они критиковали формализм логики Канта, отрывавший форму мысли от ее содержания. Развивая материалистическую точку зрения, они и в формах мышления видели отражение связей объективного мира.

В учении о понятиях они подчеркивали опытное происхождение их. Указывая, что определение раскрывает содержание понятия, а логическое деление — его объем, они утверждали, что содержание понятия следует понимать как мыслимую совокупность существенных признаков вещей и явлений.

Декабрист Н. М. Муравьев говорит об изменчивости человеческих понятий в зависимости от изменений в самой действительности. Он считает, что «от времени до времени рождаются новые понятия», которые постепенно созревают и затем получают широкое распространение[30].

В самом учении о суждении декабристы (Н. А. Крюков, М. С. Лунин, Н. И. Тургенев, В. К. Кюхельбекер) проводили материалистическую точку зрения, утверждая, что суждения суть отражение свойств вещей. Отличие же суждений от понятий они усматривали в том, что суждения отражают отдельные свойства вещей, тогда как понятие отражает совокупность существенных признаков вещей. Они говорили и об исторической изменчивости суждений людей в связи с изменениями материальных условий жизни общества и развитием культуры (Н. И. Тургенев).

В противоположность господствовавшим в Западной Европе, начиная с XVII в. (от Р. Декарта и Ф. Бэкона), односторонним направлениям — всеиндуктивизму и вседедуктивизму, декабристы придавали важное значение как индукции, так и дедукции и притом признавали наличие и ценность многих других логических форм и выводов, что указывает на широту их логического кругозора. Однако они уделили мало внимания разработке теории умозаключений.

---

[30] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1951. С. 334.

Декабристы высказали также свой взгляд на теорию доказательства. Они определяли доказательство как обоснование истинности какого-либо суждения посредством других суждений, истинность которых уже установлена. Опровержение же они понимали как доказательство несостоятельности какой-либо аргументации и как доказательство ложности того или иного тезиса. Они признавали тесную связь между доказательством истинности какого-либо положения и опровержением ложных суждений о том же предмете.

Что касается метода научного исследования, то декабристы применяли сочетания самых разнообразных форм выводов, придавая главное значение анализу, опыту и эксперименту. В своих исследованиях они связывали защиту своих положений с опровержением взглядов противников и таким образом развивали свои собственные взгляды в борьбе против реакционных социально-политических и идеалистических философских теорий.

У декабристов встречаются зачатки учения о практике как о критерии истины. Так, они утверждали, что проверка путем эксперимента подтверждает истинность положений опытных наук. Но они отрицали применимость критерия практики в области общественных наук (такова, в частности, позиция Н. А. Крюкова).

ЛОГИКА РУССКИХ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДЕМОКРАТОВ [31]

Русские революционные демократы — А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов, продолжая материалистическую традицию Ломоносова и Радищева в логике, подняли логику на новую высоту путем сочетания материализма с диалектикой. Они вплотную подошли к диалектическому материализму и к диалектической логике, но, вследствие отсталости русской общественной жизни той эпохи, они не в состоянии были создать философию диалектического материализма и диалектическую логику.

Великая историческая заслуга их заключается в том, что они поняли необходимость коренного преобразования философии в целом и логики в частности. Они наметили тот путь, по которому предстояло пойти новому революционному учению в области философии.

Александр Иванович Герцен (1812—1870) был диалектиком, признавал, что научный метод имеет свою объективную основу. По Герцену, жизнь природы есть беспрерывное развитие отвлеченного простого, неполного, стихийного в конкретное полное, сложное развитие зародыша расчленением всего заключающегося в его понятии, и всегдашнее «домогательство» вести

---

[31] Исследования о логике русских революционных демократов даются в следующих работах: *Попов П. С.* Вопросы логики в произведениях революционных демократов // Из истории русской философии. М., 1952; *Розенталь М.* Философские взгляды Н. Г. Чернышевского. М., 1948; *Москаленко Ф. Я.* Учение об индуктивных выводах в истории русской логики. Киев, 1955; *Гюлиев.* Теория индукции в ее историческом развитии. Баку, 1964.

это развитие до возможно полного соответствия формы содержанию есть диалектика физического мира.

Герцен выступал с глубокой критикой как идеализма, так и метафизики. В борьбе с метафизикой он ратовал за признание господства идеи развития и в природе, и в обществе, и в научном мышлении. Все находится в движении и развитии; новое, прогрессивное всегда одерживает победу.

Выясняя источник всеобщего движения, Герцен видит его в борьбе противоположностей, тогда как у Гегеля диалектический метод противоречиво соединялся с его метафизической системой, утверждавшей о завершении диалектического развития в теории и практике.

Герцен учил о бесконечности диалектического развития в природе, обществе и человеческом мышлении.

В. И. Ленин в 1919 г. в статье «Памяти Герцена», посвященной 100-летию со дня рождения Герцена, писал: «В крепостной России 40-х годов XIX века он сумел подняться на такую высоту, что встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени... Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом»[32].

Герцен подвергает критике как односторонний рационализм в логике, так и односторонний эмпиризм. Он считает ошибочным всеиндуктивизм, идущий от Бэкона, и вседедуктивизм, идущий от Декарта. Он отстаивает положение, что в процессе познания одинаково необходимо применять и индукцию и дедукцию, не противопоставляя их друг другу, а признавая их одинаково необходимыми моментами в едином процессе познания.

Критикуя Ф. Бэкона, Герцен писал, что тот ошибался в своей отрицательной оценке логики Аристотеля. Бэкон не сумел отличить учения подлинного Аристотеля от тех извращений, которые были внесены схоластиками в аристотелевскую логику. Заслуга же Бэкона, по Герцену, заключается в том, что он выяснил роль опыта как начального и необходимого момента в процессе познания, но недостаток Бэкона — в преувеличении роли наблюдения и опыта как единственного источника человеческого знания.

Недостатком философии Сократа Герцен считает то, что у «него нет системы, а только метод, Ньютона Герцен считает плохим философом и лишь гениальным математиком.

Процесс научного познания Герцен сводит к трем ступеням: 1) изучение явлений путем наблюдения и опыта, 2) выведение из единичных фактов общих положений и законов, 3) применение полученных общих положений и законов к новым явлениям.

Последняя ступень служит проверкой общих положений. Герцен говорит о закономерности развития идей: они развиваются тем же путем, что

---

[32] *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 21. С. 256.

природа и история человечества. Главными произведениями, в которых Герцен касается вопросов логики, являются его сочинения «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы».

Преодолевая узость господствовавших направлений в логике и сочетая материализм с диалектикой, Герцен был одним из первых мыслителей, которые открыли новую современную эру в развитии науки логики.

Виссарион Григорьевич Белинский (1811—1848) был сначала объективным идеалистом; в 30-х годах XIX в. его мировоззрение становится диалектическим. Основой всеобщего диалектического развития он считал абсолютную идею. С 1845 г. Белинский становится материалистом. Он резко критикует имевшие тогда широкое распространение на Западе и в России системы немецкого идеализма, критикует также агностицизм и скептицизм. В отличие от Фейербаха материализм Белинского был насыщен диалектикой.

Критикуя Гегеля, Белинский выступает против его консервативной системы, утверждавшей завершение процесса диалектического развития. Белинский считает, что диалектическое развитие бесконечно. Разум каждого отдельного человека ограничен, но разум человечества безграничен.

Рассматривая с материалистической позиции процесс познания, В. Г. Белинский говорит, что процесс познания начинается с ощущений, которые являются результатом воздействия внешнего мира на наши органы чувств; ощущения служат основанием для дальнейшего, более глубокого познания, получаемого при посредстве научного мышления. Истинное познание приобретается лишь опытом и наблюдением, осмысленным научными понятиями.

Белинский пишет: «Без знания фактов невозможно и разумение их, потому что, когда нет фактов как данных, как предметов знания, тогда нечего и уразумевать, следовательно, и фактическое знание необходимо; только без философского знания оно будет таким же призраком, как и философское знание без фактического подготовления. Но наиболее важной частью процесса познания является не накопление фактов, а обобщение и образование общих понятий и законов»[33].

Основным методом познания Белинский признает диалектику.

Николая Гавриловича Чернышевского (1828—1889) К. Маркс называл великим русским ученым, говорил, что его труды делают честь России. В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» говорит о Чернышевском как мыслителе: «Чернышевский — единственный действительно великий русский писатель, который сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного философского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников»[34].

---

[33] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 1.
[34] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 384.

Чернышевский был материалистом-диалектиком в отличие от предшествовавших К. Марксу материалистов. Материализм его носил действенный характер, имевший своею целью преобразование общества.

В вопросе о природе человеческого сознания Чернышевский придерживался следующих взглядов: он делил знание на непосредственное и косвенное (опосредствованное), приобретаемое посредством рассуждений. Непосредственное знание получается посредством ощущений, которые являются адекватным отражением предметов, вызывающих эти ощущения. Косвенное (опосредствованное) знание приобретается путем применения логических приемов — индукции, дедукции, которые неразрывно связаны между собой в процессе познания.

Чернышевский подверг сокрушительной критике вееиндуктивизм и ползучий эмпиризм. Он считал, что индукция и дедукция всегда дополняют друг друга, неразрывно связаны. Таким образом, Чернышевский является сторонником принципа диалектического единства индукции и дедукции.

В работах П. С. Попова, М. Розенталя и Ф. Я. Москаленко по логике Чернышевского исследуется то новое, что было установлено мыслителем в области логических выводов. Это новое можно свести к следующему:

1. Индуктивные выводы Чернышевский делил на выводы из положительных и отрицательных посылок. Выводы из отрицательных посылок, по Чернышевскому, имеют то преимущество, что они обладают достоверностью, а индуктивные выводы из положительных посылок дают вероятное знание, которое является только догадкой.

2. Чернышевский стремился определить связь индукции с диалектикой.

3. Чернышевский формулирует сущность гипотетических выводов, которая состоит в том, что получение общего вывода производится на основе предположительных, но ясных показательных частных случаев, абстрактных и очищенных от всяких посторонних, запутывающих вопрос, мелочей.

П. Попов и М. Розенталь в мнении Чернышевского о гипотетических выводах усматривают уклон к идеализму, против чего справедливо возражает Ф. Москаленко.

Вопросов логики Чернышевский касается главным образом в следующих сочинениях: «Антропологический принцип в философии», «Характер человеческого знания», «Суеверия и правила логики», «Очерк научных понятий по некоторым вопросам всеобщей истории».

Диалектика в произведениях Н. А. Добролюбова (1836—1861) служила методом научного познания объективной реальности и обоснованием революционного преобразования общества.

Критикуя метафизическую логику, Добролюбов учит, что нужно исходить не из предвзятых мнений, а из изучения фактов.

Добролюбов писал: «Дайте мне понять характер явления, его место в ряду других, его смысл и значение в общем ходе жизни, и поверьте, что этим пу-

тем вы приведете меня к правильному суждению о деле гораздо вернее, чем посредством всевозможных силлогизмов, подобранных для доказательства вашей мысли»[35].

Добролюбов как материалист-диалектик указывает на материальное единство мира и человека. Он критикует дуализм, который раздваивает человека на душу и тело, а также вульгарный материализм, который не понимает специфики человеческого сознания.

Сознание человека Добролюбов признает отображением внешнего мира, которое возникает благодаря воздействию внешнего мира на наши органы чувств. Что касается научного метода, то Добролюбов отрицает чисто абстрактный метод, считая его оторванным от жизни.

Правильный научный метод, в отличие от абстрактного, заключается в рассмотрении фактов в связи с конкретной окружающей их действительностью, в изучении жизни во всей ее противоречивости.

Критикуя идеалистов, дуалистов и вульгарных материалистов, Добролюбов основной их ошибкой считает то, что они не знали логики жизни. «Отлично владея отвлеченной логикой,— писал он,— они вовсе не знали логики жизни и потому считали ужасно легким все, что легко выводилось посредством силлогизмов, и вместе с тем ужасно мертвили всю жизнь, стараясь втиснуть ее в свои логические формы»[36].

Как и другие русские революционные демократы, Добролюбов требовал сочетания индукции и дедукции в научном познании.

Русские революционные демократы придавали большое значение логике и считали основным пороком и главным недостатком всех ложных теорий незнание диалектики и правильных научных методов.

---

[35] *Добролюбов Н. А.* Полн. собр. соч.: В 6 томах. Т. II. С. 320, 321.

[36] Там же. Т. IV. С. 58—59.

Глава XV

Логика в Англии в XIX в.

Господствующим направлением английской логики в XIX в. был всеиндуктивизм, главными представителями которого были Джон Гершель, Вильям Юэль и Джон Стюарт Милль.

Джон Гершель (1792—1871) был астрономом, автором сочинения «Философия естествознания» (1830 г., русский перевод был сделан в 1868 г.), в котором, в частности, рассматриваются методы научного исследования.

Выступая сторонником индуктивного направления, Гершель признает задачей наук установление причинных связей, для чего он предлагает ряд правил, считая необходимым руководствоваться следующими положениями: признавать 1) неизменяемость связи причины и следствия, 2) неизменяемость отсутствия следствия при отсутствии причины, 3) возрастание или уменьшение следствия с возрастанием или уменьшением истинности причины, 4) пропорциональность следствия причине во всех случаях его прямого, беспрепятственного действия, 5) уничтожение следствия с уничтожением причины.

Гершель по своим философским взглядам был материалистом и приверженцем одностороннего эмпиризма, причем, однако, он подчеркивал роль гипотез в научном исследовании.

Вильям Юэль (1794—1866) был автором сочинений «История индуктивных наук с древнейших времен» (1840 г.) и «Обновленный Новый Органон».

Юэль изучает, какими приемами наука в своем историческом развитии обогащалась новыми достижениями. Критикуя Франциска Бэкона, он считает задачей научного исследования не накопление фактов, а образование общих законов, причем в отличие от Бэкона он признает большое значение применения гипотез для развития наук. Следуя Канту, Юэль считает эти законы априорными. Таким образом, в его воззрениях имеется непоследовательность: априоризм сочетается с эмпиризмом и всеиндуктивизмом, поэтому философские взгляды Юэля несколько противоречивы.

Джон Стюарт Милль (1806—1873) обсуждает вопросы логики в сочинениях «Система логики силлогистической и индуктивной» (1843 г.) и «Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона» (1865 г.)

В своих философских воззрениях Милль является субъективным идеалистом, агностиком и позитивистом. Его философские взгляды сложились

под влиянием Беркли, Юма, его отца Джемса Милля, Бентама, Огюста Конта. Следуя позитивизму О. Конта, Милль считает сущность явлений непознаваемой, но в отличие от Конта, который учил, что наше знание ограничивается познанием, каким образом происходят явления, а причины явлений недоступны для нашего познания, Милль признает задачей наук познание причин явлений. Следуя Беркли, Милль придерживался взгляда, что материал не есть объективная реальность, а только постоянная возможность ощущений. По Миллю, источник всех наших знаний — наблюдения и опыт, а единственный научный метод — индукция. Согласно этому воззрению, и собственное тело человека есть лишь постоянная «возможность ощущения», оно не есть объективно существующая реальность, а лишь комплекс ощущений, которые всегда сопровождают сознание человека. Поскольку при таком мировоззрении все, что познает человек, ограничивается его ощущениями и их копиями, все знание, доступное человеку, поскольку оно выходит за пределы ощущений, гипотетично.

Целью написания сочинения Милля «Система логики» было создание «методологии нравственных наук», чему специально посвящена последняя, шестая, книга этого труда. Милль исходил из мысли, что, тогда как в естествознании существуют общепризнанные истины, в вопросах общественной жизни нет единства воззрений, и он наивно полагал, что для того, чтобы добиться единства взглядов в общественных вопросах, следует изучить методы научного исследования в естествознании и перенести их в область общественных наук. Он не понимал классовой природы социологических взглядов и, несмотря на то, что при его жизни обострилась классовая борьба в Западной Европе, полагал, что можно и должно создать единство общественных взглядов всего народа. Логика Милля состоит на службе буржуазного либерализма, видным представителем которого он был и в теории и на практике, будучи депутатом в нижней палате парламента Англии. Конечной целью «Системы логики» Милля является попытка доказать, что законы общественной жизни столь же постоянны, как и законы природы, и он стремится доказать незыблемость капиталистического строя. Таким образом, он выступает апологетом капитализма. В этом заключается первая ошибка «Системы логики», вторая ограниченность ее — в порочной философской позиции, в субъективном идеализме и агностицизме. Милль прямо говорит, что в других местах бесконечного мира, возможно, не существует тех закономерностей, которые мы наблюдаем на земле. Несмотря на указанные недостатки «Системы логики» Милля, она пользовалась популярностью в буржуазных кругах и выдержала ряд изданий как в Англии, так и в переводах на другие языки. Что касается английских изданий, то последним при жизни Милля было восьмое, вышедшее в 1872 г.

В переводе на русский язык «Система логики» Милля выдержала два издания (второе в переводе проф. В. И. Ивановского было сделано с деся-

того английского издания). На формирование логических учений Милля оказали влияние предшествовавшие ему английские авторы: архиепископ Уэтли, Гершель, Юэль. В своей книге Милль дает следующее определение логики: логика есть наука об операциях человеческого разума при отыскивании истины.

Милль утверждает, что область логики должна быть ограничена теорией выводов. Логика есть наука о доказательстве. По Миллю, логика представляет собой нейтральную почву, на которой могут встретиться и подать друг другу руки последователи как Гертли, так и Рида, как Локка, так и Канта.

Логике нет надобности простирать свой анализ дальше той точки зрения, с которой можно всегда видеть, правильно или неправильно выполнены умственные действия.

Заслуга Милля заключается в дальнейшем развитии английской логики, в особенности теории индукции. Милль устанавливает пять методов научной индукции: 1) метод единственного сходства, 2) метод единственного различия, 3) соединенный метод сходства и различия, 4) метод отсутствующих изменений, 5) метод остатков.

Разумеется, все эти методы применялись в науке давно, и Милль не был их создателем. Он черпал главным образом из книги Юэля «История индуктивных наук с древнейших времен», беря из нее конкретные примеры применения этих методов. Равным образом и теория этих методов была дана еще до Милля (у Гершеля). Милль лишь более четко сформулировал теорию данных методов и иллюстрировал их примерами.

Далее он ставит вопрос о тех трудностях, которые возникают перед исследователем вследствие множественности причин, производящих то или иное явление. В таких сложных случаях приходится выяснять совокупность тех условий, которые порождают изучаемое явление, и отсутствие условий, препятствующих его возникновению. В частности, сложные явления изучаются, по Миллю, методом остатка, при котором вычитаются те связи причин и следствий, которые уже установлены наукой, и оставшаяся часть предшествующих элементов принимается в качестве причины остатка следствий.

Хотя рассматриваемые методы индуктивного исследования применялись в науках задолго до Милля и теория этих методов была развита уже раньше, однако они получили название «миллевских методов» и под этим названием вошли во многие учебники по логике.

К. Маркс и Чернышевский называли Милля второстепенным мыслителем, но в буржуазных позитивистских кругах он пользовался большим авторитетом.

Всеиндуктивизм Милля подвергли критике Каринский и Рутковский. Каринский указывает на непоследовательность в учении Милля об индуктивном методе, ибо тот исходит из принципа единообразия природы и ин-

дукция превращается в силлогистический вывод по первой фигуре, как это было уже у Гегеля. Каринский отмечает узость понятия индукции у Милля, который ограничивает индукцию нахождением причинных связей, игнорируя многообразие форм индуктивных умозаключений. Наконец, он упрекает Милля за механистический характер его теории, за непонимание творческой активности человеческого мышления.

Рутковский критически относится ко всем методам Милля, утверждая, что все они несостоятельны как методы доказательства, ибо они неприменимы к сложным явлениям. Такая низкая оценка индуктивных методов Милля ошибочна. Равным образом ошибочно и делаемое Рутковским сведéние методов Милля к разделительным силлогизмам. Ценна лишь даваемая им вслед за Каринским критика всеиндуктивизма Милля.

Относительно закона исключенного третьего Милль утверждает, что бывают случаи, когда этот закон не имеет силы. Эту мысль Милля можно пояснить следующим примером из ложности суждения «Без бороды в рай не пускают». Не вытекает истинности суждения по закону исключенного третьего, суждение это ложно, так как рая не существует. Но закон исключенного третьего всегда имеет силу, когда речь идет об явлениях природы. Милль же поставил своей задачей перенести методы естественных наук в логику общественных наук, но это ему не удалось — подлинное решение вопроса о методологии наук возможно только на основе философии диалектического материализма.

Во время Милля господствовало дедуктивное направление в логике. Всякое умозаключение считалось дедуктивным. Этой крайности Милль противопоставил другую крайность: всякое умозаключение по своему существу индуктивно. Милль говорит, что индукция есть обобщение на основании наблюдений частностей, тогда как дедукция является приложением готового обобщения к новым случаям, новым частным фактам.

Милль первоначально логику изучал по учебнику Уэтли, который в Англии пришел на смену краткого компендиума схоластической логики Ольдрига. Книга Уэтли вышла в 1827 г. (русский перевод 1873 г.).

Уэтли считал, что основа логики дедуктивная, а индукция является полезным к ней дополнением.

Милль взял это понятие индукции Уэтли и развил его дальше в своей «Системе логики». Индукцию он сводит лишь к нахождению причинных связей. По Миллю, существуют аксиомы индукции: 1) единообразие природы, 2) то, что произошло один раз, будет иметь место обязательно и всякий раз, как только снова создадутся те же самые обстоятельства.

Причинная последовательность постоянна (и в будущем).

Решая вопрос о так называемых методах Милля, проф. Строгович совершенно правильно считает их приемами исследования и утверждает, что для установления причин изучаемых явлений применяются два основных

приема индуктивного исследования: прием сходства и прием разницы. Остальные приемы — лишь варианты этих двух.

К числу сторонников английской школы всеиндуктивизма относится и Вильям Минто (1845—1893) — автор труда «Дедуктивная и индуктивная логика» (1893 г., в русском переводе — 6 изд. — 1909 г.).

Минто считает, что основателем учения об индукции был не Ф. Бэкон, а Юэль; Бэкон, по его мнению, отстает даже от Аристотеля, так как он не смог провести границы между индуктивным накоплением фактов и причинным их объяснением. Что касается логики Милля, то Минто пишет, что Милль преследовал цель перенести методы точных наук в те области научного знания, которые до того времени еще не подвергались научной обработке,— в политику, этику, историю, психологию. Он изучал методы астрономии, химии, теории теплоты, света, электричества, физику.

У Дж. Ст. Милля первые пять книг его логики были введением в шестую книгу — в «Логику нравственных наук». Но Милль убедился, что нельзя применять к «нравственным наукам» те же методы исследования, какими пользуются точные науки; что же касается проверки результатов исследования, то нравственные науки должны пользоваться теми же методами, что и естественные.

В. Минто находит, что методы, формулированные Миллем под именем экспериментальных, действительно с успехом применяются в науке и в основе своей совершенно правильны. Цель этих методов — не только установление эмпирических законов, но главным образом проверка предположений относительно причинной связи явлений; основной метод Милля — метод различия — и ставит задачей такую проверку.

Минто к пяти «миллевским методам» прибавляет метод объяснения, примененный Ньютоном, и статистический метод постоянства средних.

Метод объяснения, примененный Ньютоном при открытии закона всемирного тяготения, называют «ньютоновским методом». Этот метод при изучении сложных явлений имеет четыре ступени: предварительное наблюдение, гипотеза, индукция, проверка.

В XIX в. в Англии появляются новые учения, которые развивают идеи, подготавливающие появление математической логики.

В качестве предшественников математической логики следует назвать таких авторов, как Бентам, Гамильтон, Буль, Джевонс.

Глава XVI

Логика в Германии в первой половине XIX в.

Первая половина XIX в. в Германии ознаменовалась возникновением в области логики двух новых направлений — гегельянского и гербартианского. Оба эти течения, будучи идеалистическими, стояли на диаметрально противоположных позициях, поскольку Гегель, развивая диалектическую логику, дал критику формальной логики, односторонне отрицая ее значение и отвергая ее с порога, тогда как Гербарт построил логику, как и всю философию, на старой метафизической основе.

Логика у Гегеля (1770—1831) совпадает с диалектикой. Она занимает в его философии столь видное место, что философию Гегеля иногда характеризуют как панлогизм. Мы здесь рассмотрим только данную Гегелем критику законов формальной логики и его учение о понятии, суждении и умозаключении.

Все, что существует, Гегель считает моментами в развитии абсолютной идеи. Так он подходит к мышлению человека, к понятиям, суждениям и умозаключениям. На них он смотрит не как на продукт деятельности нервной системы, не как на функцию мозга и даже не как на субъективную деятельность познающего индивида, а как на определенную ступень в развитии абсолютной идеи — на тот момент в развитии абсолютной идеи, когда она, выйдя из состояния инобытия (т. е. пройдя ступень природы), становится субъективным духом.

Поскольку мышление есть специфическая деятельность человека, Гегель утверждает, что понятия (а также суждения и умозаключения) — мы сами, это и есть человек как субъект. Таким образом, процесс мышления (понятия, суждения и умозаключения) и человек суть понятия равнозначащие. Вследствие этого его учение о понятии, суждении и умозаключении заключает в себе три аспекта; во-первых, это те умственные процессы, о которых трактует традиционная логика, во-вторых, это сам человек как мыслящий субъект и, наконец, в-третьих, это определенная ступень, определенный момент в развитии абсолютной идеи.

Поскольку человек в мышлении, в своих понятиях отражает все, что есть, каждая вещь есть понятие.

Существенным своеобразием в подходе Гегеля к изучению понятия, суждения и умозаключения является то, что он рассматривает их в плане их раз-

вития. Именно это представляет собой то новое и ценное, что дает Гегель в данном вопросе.

Что касается гегелевской критики законов формальной логики, то она является меткой критикой учения старой традиционной формальной логики, стоявшей на метафизической позиции, но она заходит слишком далеко, поскольку вообще отвергает законы формальной логики, полагая, что они якобы несовместимы с диалектикой.

Как указывает В. И. Ленин, Гегель в своей критике формальной логики правильно подметил, что в ней мышление формалистически отделяется от объективности, тогда как «законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека»[1].

В. И. Ленин отмечает заслугу Гегеля в установлении этого положения: «Гегель же требует логики, в коей формы были бы содержательными формами живого, реального содержания, связанными неразрывно с содержанием»[2].

Ленин отмечает, что Гегель «очень глубоко и умно» критикует обычную логику, когда говорит: «Мышление признается здесь лишь чисто субъективной и формальной деятельностью»[3].

В. И. Ленин пишет далее: «Гегель действительно *доказал*, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее не доказал, а *гениально угадал*»[4].

Но Гегель, говоря об отражении в движении понятий движения объективного мира, идеалистически понимал объективный мир как инобытие идеи.

В этом отношении Чернышевский исправляет Гегеля. «...Для Чернышевского, как и для всякого материалиста, законы мышления имеют не только субъективное значение, т. е. законы мышления отражают формы действительного существования предметов, совершенно сходствуют, а не различествуют с этими формами»,— писал В. И. Ленин[5].

Критику законов формальной логики Гегель дает во второй книге своего сочинения «Наука логики», в разделе «Учение о сущности». Первая часть «Науки логики» вышла в свет в Нюрнберге в 1812 г. (здесь дана критика формальной логики). Вторая же часть ее, в которой заключается учение о понятии, суждении и умозаключении, была опубликована в Нюрнберге в 1816 г. Эти же вопросы логики Гегель затем обсуждает в «Энциклопедии философских наук» (I изд. 1817 г., III — 1830 г.). Это сочинение имело своей целью служить для студентов руководством к университетским лекциям Гегеля.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 165.
[2] Там же. С. 84.
[3] Там же. С. 165.
[4] Там же. С. 162.
[5] Там же. Т. 18. С. 383.

В. И. Ленин в своем конспекте книги Гегеля «Наука логики» подчеркивает, что Гегель трактует проблему «рефлексии» иначе, чем ее обычно понимают, и в ином плане по сравнению с Кантом. Обыкновенно рефлексия понимается как «движение силы суждения, выходящей за данное непосредственное представление...» (цитата из труда Канта «Критика способности суждения»)[6], т. е. понимается в субъективном смысле именно как рефлексия рассудка, и у Канта она трактуется в субъективном смысле, тогда как Гегель понимает рефлексию шире.

В. И. Ленин следующим образом характеризует позицию Гегеля в ее противоположности другим философским направлениям: «Философы более мелкие спорят о том, сущность **или** непосредственно данное взять за основу (Кант, Юм, все махисты). Гегель вместо *или* ставит и, объясняя конкретное содержание этого "и"»[7]. Именно поэтому Гегель вкладывает в понятие «сущность» иное содержание, чем «мелкие философы». Для Гегеля сущность есть «движение через различенные моменты, абсолютное опосредствование собой»[8].

Для Гегеля сущность и явление («видимость», «кажимость») не оторваны друг от друга, как у Канта, а, напротив, представляют неразрывное единство: сущность проявляется в явлении и потому «явление существенно». В силу этого понятие «сущность» получает богатое конкретное объективное содержание, явление понимается у Гегеля как то, что находится внутри самой сущности, как момент сущности, а не противопоставляется ей как нечто совершенно отличное от нее и обособленное от нее. Вот почему сущность и мыслится Гегелем как движение через различные моменты. Поэтому-то, как указывает В. И. Ленин, «Гегель выясняет односторонность, неправильность "закона тождества" ($A = A$)»[9].

Гегель требует, чтобы мы понимали сущность не как простое неподвижное тождество с собой, но как движение, переход одного определения в другое. Этого движения, говорит Гегель, не понимает обычное мышление, не понимают его и сторонники формальнологического закона тождества (этот упрек Гегеля, направленный против закона тождества вообще, в действительности имеет силу только в отношении метафизического толкования этого закона).

Рассматривая категорию «сущность», Гегель говорит, что «сущность» мыслится как чистое «само并равенство», «сущность равна самой себе в своей абсолютной отрицательности»[10]. Здесь мы имеем простое тождество с собой. В связи с этим Гегель ставит вопрос, каким должно быть понимание

[6] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 119—120.
[7] Там же. С. 120.
[8] Там же.
[9] Там же.
[10] Гегель. Сочинения. Т. V. М., 1937. С. 482.

тождества. Он отмечает как низшую ступень в понимании тождества, когда оно понимается как абстрактное, наряду с которым (вне его) существует различие. Тождество и различие здесь мыслятся как соединяющиеся и переплетающиеся между собой чисто внешним образом. Этому взгляду Гегель противопоставляет более глубокое понимание тождества, согласно которому, то, что равно самому себе, одновременно и неравно самому себе и таким образом противоречиво.

Диалектическое понимание тождества Гегель противопоставляет абстрактному метафизическому, согласно которому тождество находится вне различия и различие находится вне тождества. Такие понятия тождества и различия Гегель называет «продуктами внешней рефлексии и абстракции»[11] и считает эти понятия односторонними и неполными. Напротив, согласно диалектическому пониманию (согласно точке зрения, полной рефлексии), тождество заключает в самом себе различие и равным образом различие заключает в себе тождество. Тождество надо понимать диалектически как «тождественное с собою различие»[12]. Тождество, по Гегелю, есть «в себе самом абсолютное нетождество»[13]. Но вместе с тем оно есть «определение тождества в противоположность нетождеству»[14]. Таковы два момента в понятии тождества — отрицательный и положительный.

Логический закон тождества «*A* = *A*» Гегель называет «первым первоначальным законом мышления — началом тождества». Формальнологическую формулу этого первого закона мышления Гегель характеризует как пустую тавтологию.

Это — пустая бессодержательная формула, и Гегель критикует тех, кто крепко держится за нее, считая ее истиной. Гегель говорит, что они крепко держатся за «неподвижное тождество», которое никуда не ведет. Те, кто утверждают, что тождество и разность различны, уже тем самым включают в понятие тождества признак разности, так как утверждают, что тождество разнится от разности. Оно разно не внешне, а по самой своей природе. Сами сторонники этой формулы логического закона тождества согласны, что эта формула выражает лишь формальную, абстрактную, следовательно, неполную, одностороннюю истину. Но ведь отсюда вытекает, утверждает Гегель, что «истина достигает полноты лишь в единстве тождества с разностью и тем самым состоит в этом единстве»[15].

Сторонники формулы закона тождества «*A* есть *A*» (дерево есть дерево) утверждали, что это положение непосредственно ясно само по себе и не нуждается ни в каком обосновании и доказательстве. Они ссылались на внут-

---

[11] Там же. С. 483.
[12] Там же. С. 484.
[13] Там же.
[14] Там же.
[15] Там же. С. 485.

ренний опыт, говоря, что всякое сознание всегда признает это положение истинным. Возражая, Гегель говорит, что такая ссылка на внутренний опыт есть «просто фраза». Эта ссылка несостоятельна, так как никто никогда не проверял, всеми ли признается это положение ясным и истинным. С другой стороны, если иметь в виду не абстрактную формулу, а конкретные применения, из которых должно быть развито абстрактное положение, то это означало бы, что всякое сознание в каждом своем высказывании кладет в его основу закон тождества, которому в силу этого присуща всеобщность. В таком случае это положение должно скрыто содержаться в каждом высказывании. Но ведь, возражает Гегель, всякое конкретное применение понятия тождества всегда говорит о соответствии тождественного с некоторым многообразием, отличным от него. Опыт свидетельствует, что всюду имеется «тождество в единстве с разностью».

Опыт есть непосредственное опровержение утверждения, будто абстрактное тождество как таковое есть нечто истинное, ибо во всяком опыте мы встречаем прямую противоположность этому, а именно тождество лишь соединенное с разностью. Бессодержательность и пустоту абстрактного чистого тождества Гегель поясняет следующим образом. Если на вопрос «что такое растение?» дается ответ, что «растение есть растение» или на вопрос «что такое бог?» отвечают, что «бог есть бог», то подобный ответ, хотя он есть абсолютная истина, не говорит ровно ничего и есть пустая болтовня. На эти вопросы необходимо ответить определением, которое не должно заключать в себе определенного термина, но должно сказать что-то другое, отличное от самого подлежащего определению термина. Применение же в определении абстрактного тождества решительно ничего не дает.

Переходя к логическому закону противоречия, Гегель приводит его в следующей формуле: «*А* не может быть одновременно *А* и не-*А*». Это начало противоречия Гегель рассматривает как другое выражение начала тождества, именно как выражение его в отрицательной форме. Закон противоречия, по мнению Гегеля, выражает лишь в более развернутом виде то, что содержится в законе тождества. В законе противоречия тождество выражено в форме отрицания отрицания: *А* и не-*А* различны.

Вывод, к которому приходит Гегель, заключается в том, что закон тождества, а также закон противоречия, являющийся лишь другим выражением закона тождества, не суть законы мышления, а являются прямой их противоположностью.

Закон исключенного третьего Гегель приводит в следующей формулировке: «Нечто есть либо *А*, либо не-*А*, нет третьего».

Смысл этого закона Гегель усматривает в утверждении, что все есть нечто определенное, либо положительное, либо отрицательное. Гегель говорит, что традиционная формальная логика обычно толкует данный закон в том смысле, что каждой вещи любой предикат либо присущ, либо он в ней

отсутствует. Гегель считает; что это положение есть тривиальность, которая ни к чему не приводит[16].

Если мы, применяя всевозможные предикаты, станем утверждать о духе, что он не сладкий, не зеленый и т. д., то это будет пошлым, никчемным занятием. Считая, что закон исключенного третьего, как и законы тождества и противоречия, требует лишь определенности в мышлении, Гегель с этой точки зрения подходит к оценке закона исключенного третьего и находит, что он ровно ничего не дает. Различие между законом тождества и противоречия, с одной стороны, и законом исключенного третьего, с другой, Гегель видит в том, что тогда как закон тождества и противоречия утверждает, что не существует ничего такого, что было бы вместе и *А* и не-*А*, закон исключенного третьего утверждает, что нет ничего такого, что не было бы ни *А*, ни не-*А*[17].

В самой формуле закона исключенного третьего Гегель находит противоречие. Формула эта говорит, что не может быть ничего среднего между противоположностями, а в ней самой имеется *А*, которое не есть ни +*А*, ни –*А*. В. И. Ленин следующим образом резюмирует мнение Гегеля о законе исключенного третьего: «Если этим указывается на то, что “все есть противоположное”, все имеет свое положительное и свое отрицательное определение, тогда хорошо. Но если понимать это, как обычно понимают, что из всех предикатов либо данный либо его небытие, тогда “тривиально”!! Дух... сладкий, несладкий? зеленый, незеленый? Определение должно идти к определенности, а в этой тривиальности оно идет к ничему.

И затем,— острит Гегель,— говорят: третьего нет. **Есть** третье в самой этой тезе, само *А* есть третье, ибо *А* может быть и +*А* и –*А*. «Итак, само нечто есть то третье, которое должно было бы быть исключено»[18].

Логический закон основания Гегель приводит в формуле «Все имеет достаточное основание»[19]. Расшифровывая смысл этого положения, Гегель истолковывает его следующим образом: следует рассматривать то, что есть, не как существующее непосредственное, но должно идти от непосредственного наличного бытия к его основанию. Углубляя это положение и освещая его с точки зрения диалектики, Гегель развивает мысль, что все опосредствовано (так, форма опосредствована содержанием, а содержание формой).

В. И. Ленин находит, что в рассуждениях Гегеля по данному вопросу, хотя в них много мистики и пустого педантизма, «гениальна основная идея: всемирной, всесторонней **живой** связи всего со всем и отражения этой связи — materialistisch auf den Kopf gesstellter Hegel[20] — в понятиях человека, которые

---

[16] Гегель. Сочинения. Т. V. С. 518.
[17] Там же. С. 519.
[18] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 123—124.
[19] Гегель. Сочинения. Т. V. С. 527—528.
[20] Материалистически перевернутый Гегель.

должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, дабы обнять мир»[21].

Третья книга «Науки логики» Гегеля посвящена «субьективной логике» или «учению о понятии». Здесь, наряду с понятием, рассматриваются суждения и умозаключения, которые признаются понятием в более развернутой и развитой форме. Итак, под учением о понятии Гегель разумеет мышление в целом, и его субъективная логика охватывает тот круг вопросов, которые составляют предмет традиционной формальной логики. Но к этому кругу вопросов Гегель подходит весьма своеобразно. Для уяснения его позиции необходимо прежде всего установить, что такое, по его учению, понятие, т. е. человеческое мышление.

Ответ Гегеля на этот вопрос звучит весьма парадоксально. Он говорит, что понятие (мышление) это — мы сами (люди), т. е. ставит знак равенства между мышлением в понятиях и человеческим индивидом. Чтобы расшифровать это положение Гегеля, необходимо ответить на вопрос, что такое человеческий индивид в философской системе Гегеля. Тело человека, по его учению, есть часть органической природы, наивысшая ступень в развитии и, следовательно, выражаясь языком философии Гегеля, есть инобытие абсолютной идеи (наивысшая ступень инобытия). Психика же человека относится к той ступени развития абсолютной идеи, когда последняя поднимается от инобытия на ступень субъективного духа. Поскольку специфику человеческой психики в ее отличии от животных Гегель видит в мышлении (в понятии), он и ставит знак равенства между понятием и человеческим индивидом. Если читать Гегеля материалистически, то это его положение значило бы, что мышление (понятие, суждение и умозаключение) присуще только человеческому индивиду, вне его не существует и составляет существенное отличие человеческого индивида от всего остального. Но у Гегеля эта мысль дается в мистифицированном объективно-идеалистическом виде: мышление (понятие, суждение, умозаключение) есть та же самая ступень, тот же самый момент в развитии абсолютной идеи, что и человеческий индивид, вследствие чего то и другое отождествляется.

Чтобы обосновать это свое положение, Гегель выясняет особенность своей позиции по сравнению с философскими системами Спинозы, с одной стороны, и Канта — с другой. Он правильно указывает, что, поскольку, по учению Спинозы, мышление есть атрибут единой бесконечной субстанции, в ней отсутствует познающий субъект и мышление трактуется чисто объективистски. В философии же Канта, наоборот, познающий субъект является всеохватывающим началом: пространство и время суть субъективные априорные формы чувственного созерцания, рассудок человека превращен в законодателя природы, причинность признается категорией рассудка, не суще-

[21] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 131.

ствующей объективно. Гегель критикует как объективистскую позицию Спинозы, так и субъективистскую позицию Канта. Он называет философию Канта психологическим идеализмом. Но если у Канта рассудок создает природу, то у Гегеля созидает природу абсолютная идея.

Противопоставляя свою точку зрения кантовской, Гегель пишет, что «понятие следует рассматривать не как акт самосознательного рассудка, не как субъективный рассудок, но как понятие в себе и для себя, образующее **СТУПЕНЬ КАК ПРИРОДЫ, ТАК И ДУХА. ЖИЗНЬ, ИЛИ ОРГАНИЧЕСКАЯ ПРИРОДА, ЕСТЬ ТА СТУПЕНЬ ПРИРОДЫ, НА КОТОРОЙ ВЫСТУПАЕТ ПОНЯТИЕ**»[22].

Говоря об абстрагирующей деятельности мышления, Гегель подчеркивает познавательное значение научных абстракций. По этому поводу В. И. Ленин пишет: «Гегель вполне прав *по существу* против Канта. Мышление, восходя от конкретного к абстрактному, не отходит — если оно *правильное* (NB) (а Кант, как и вое философы, говорит о правильном мышлении) — *от* истины, а подходит к ней. Абстракция *материи*, *закона* природы, абстракция *стоимости* и т. д., одним словом, *все* научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *п о л н е е*»[23].

Несмотря на то, что до Гегеля была обширная литература по логике (в частности, обилие немецких учебников по логике), Гегель находит, что только Аристотель и Кант до него внесли существенный вклад в эту науку (это заблуждение, очевидно, было следствием двух причин — неосведомленности Гегеля в логике и его постоянного тяготения к мистике).

Гегель считает, что нельзя ограничиваться только описанием форм мышления, надо идти дальше в их исследовании — необходимо вскрыть их соответствие с истиной. Он считает главным вопросом логики вопрос об истине, т. е. вопрос об отношении форм мышления к самой действительности. В. И. Ленин отмечает, что в таком понимании логика совпадает с теорией познания и указывает на важное значение такой точки зрения на логику[24].

Новым и весьма ценным в гегелевском учении о понятии, суждении и умозаключении является то, что Гегель впервые рассматривает эти формы мышления в плане их развития, перехода от низших форм к высшим. Недостаток же его рассуждений об этом заключается в том, что подход у него идеалистический, с чем связана значительная примесь мистики.

Основными моментами развития понятия Гегель признает переход понятия сперва в суждение, потом в умозаключение и, наконец, в идею. Развиваясь, понятие достигает той ступени, когда оно становится «адекватным понятием», и на этой ступени оно превращается в идею. В идее субъективность понятия переходит в объективность.

---

[22] Там же. С. 151.
[23] Там же. С. 152.
[24] Там же. С. 156.

Приступая к определению понятия, Гегель в качестве отличительного его признака признает всеобщность. Вместе с тем он признает неразрывную связь всеобщей, особой и отдельной, указывает переходы их одного в другое и не только переходы, но и тождество противоположностей[25].

Как указывает В. И. Ленин, для Гегеля главное — вскрыть диалектику всеобщего, особенного и отдельного в понятии, но это им сделано в крайне туманной форме, эта диалектика лишь «просвечивает» сквозь туман гегелевских рассуждений о понятии[26]. В этих рассуждениях Гегеля В. И. Ленин особо выделяет «знаменитое» его высказывание, заключающее в себе глубокую мысль: «Все вещи суть умозаключение», т. е. каждая вещь есть некоторое общее, связанное через частность с единичностью, но, разумеется, вещь не есть состоящее из трех предложений целое. Здесь у Гегеля высказана та глубокая мысль, что «все опосредствовано», все находится во взаимосвязи и взаимообусловленности. В связи с этим В. И. Ленин освещает вопрос об истинном значении логики Гегеля: «Образование (абстрактных) понятий и операции с ними *уже* включают в себе представление, убеждение, *сознание* закономерности объективной связи мира. Выделять каузальность из этой связи нелепо. Отрицать объективность понятий, объективность общего в отдельном и в особом невозможно. Гегель много глубже, следовательно, чем Кант и другие, прослеживая отражение в движении понятий движения объективного мира ...уже самое простое *обобщение*, первое и простейшее образование *понятий* (суждений, заключений etc.) означает познание человека все более и более глубокой *объективной* связи мира. Здесь надо искать истинного смысла, значения и роли гегелевской Логики»[27]. Гегель показывает «*связь* и *переходы* всех и всяких понятий»[28].

Далее В. И. Ленин отмечает, что у Гегеля имеется уже в зародыше положение о практике как критерии истины и что Маркс, включая критерий практики в основу теории познания, непосредственно примыкает к Гегелю[29]. Заслугу Гегеля В. И. Ленин видит и в том, что он «гениально угадал», что «логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира»[30].

Гегель выступает против обычной логики, которая формалистически отрывает мышление от объективности и в которой мышление признается лишь субъективной и формальной деятельностью, и противопоставляет субъективному объективное как нечто устойчивое, данное само по себе. Такой дуализм объективного и субъективного Гегель считает неистинным и бес-

[25] Там же. С. 159.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 160—161.
[28] Там же. С. 161.
[29] Там же. С. 193.
[30] Там же. С. 162.

смысленным. Он говорит, что надо исследовать вопрос об их происхождении и тогда окажется, что субъективность есть лишь дальнейшая ступень в развитии объективности, она развивается из бытия и сущности, и затем в процессе своего развития субъективность переходит в объективность, свой предел, разрывая субъективность (понятие); субъективность и объективность тождественны и не тождественны. В этой диалектической форме Гегель выражает их взаимоотношение.

Главная задача субъективной логики у Гегеля заключается в учении о развитии понятий. Понятие заключает в себе ряд моментов, которые находятся в определенной связи между собой. В своем развитии понятие принимает более развернутую форму, переходя в суждение, в котором два момента (субъект и предикат) сочетаются связкой. Гегеля не удовлетворяет принятое в формальной логике учение о признаках понятия, он не видит в этом учении ничего ценного для науки.

Суждение, как и понятие, развитием которого оно является, есть не только субъективная категория мышления, но и объективная категория бытия или сущности вещей, и поэтому оно должно рассматриваться в двояком плане. В форме суждения вещь раскрывается в своих свойствах.

Гегель впервые ввел идею развития в учение о суждении и дал классификацию суждений, построенную на принципе не координации, а субординации, т. е. дал такую классификацию, в которой виды суждений расположены по месту, занимаемому ими по ступеням развития от низших к высшим. Руководствуясь общей схемой развития, установленной в его «Науке логики», Гегель делит суждения на суждения бытия, сущности и понятия, причем суждения сущности разделяются на две ступени: суждения рефлексии и суждения необходимости. Таким образом, в даваемой Гегелем классификации суждения делятся на четыре основных вида: суждения наличного бытия, суждения рефлексии, суждения необходимости и суждения понятия.

Суждения наличного бытия представляют собой первый, самый низший вид суждений. В них заключаются высказывания о качестве вещей. Они бывают утвердительными, отрицательными и бесконечными (Гегель принимает эту тройственную классификацию суждений по качеству, введенную Кантом). Суждения наличного бытия суть суждения об единичных чувственно воспринимаемых вещах, и в них предикатом являются чувственные качества. Так, видя перед собой розу, мы утверждаем: «Роза красная». Здесь единичной вещи приписывается некоторый общий для многих вещей признак ($E = A$). Но затем возникает потребность отличить данную вещь от других, и это делается путем отрицания у нее того или иного предиката (E не равно B). И, наконец, в бесконечном суждении утверждается, что данная единичная вещь есть не то, что отлично он нее (E равно не-A).

Второй ступенью в развитии суждения является суждение рефлексии. Суждения рефлексий соответствуют тому, что в традиционной логике назы-

вается «суждениями количества», которые делятся на единичные, частные и общие. По гегелевскому толкованию, и в суждениях рефлексии субъектами являются единичные вещи, а предикаты определяют отношение индивидов к родам и видам. Таким образом, в отличие, от суждений наличного бытия, где речь идет о принадлежности чувственного свойства единичной вещи, в суждениях рефлексии мы имеем дело с подчинением единичного роду или виду. Развитие этого типа суждений состоит в переходе от единичных суждений (суждений о данной единичной вещи) к частным (о некоторых вещах одного рода или вида) и от них к общим суждениям (о всех вещах одного рода или вида). Частное суждение Гегель понимает не так, как это принято в формальной логике (не в смысле «некоторые, а может быть, все»). Субъект частного суждения, по Гегелю, значит «только некоторые вещи», и потому Гегель считает частное суждение имеющим одновременно утвердительное значение. Общее суждение рефлексии, указывая на универсальный его характер, служит уже переходом к следующей, высшей ступени в развитии суждений — к суждению необходимости.

Третью ступень в развитии суждения, по учению Гегеля, образуют суждения необходимости, которые соответствуют кантовскому делению суждений по отношению на категорические, гипотетические и разделительные. Здесь Гегель находит развертывание в форме суждений отношения между моментами понятия, именно необходимого отношения, которое бывает троякого рода: отношения субстанциальности, причинности и взаимодействия.

Категорическое суждение выражает отношение субстанциальности, гипотетические — причинности и разделительные — взаимодействия.

Высшую ступень развития суждения, по учению Гегеля, образуют суждения понятия, которые соответствуют тому делению суждений, которое дается в традиционной логике как деление по модальности на ассерторические, проблематические и аподиктические. В этих суждениях, по учению Гегеля, выражается соответствие субъекта своему понятию. Там, где оценка этого соответствия обоснована, мы имеем аподиктическое суждение, представляющее собой высший заключительный момент в развитии суждения, где уже совершается переход к новой, более высокой стадии развития — к умозаключению.

Гегель устанавливает три основные ступени в развитии умозаключения: наличного бытия, рефлексии и необходимости.

Исходя из того, что всякое умозаключение есть опосредствованное познание, в котором два понятия сочетаются при посредстве третьего понятия (среднего термина), причем каждый из трех моментов умозаключения может служить средним термином, Гегель принимает три фигуры умозаключений наличного бытия, отвергая четвертую галеновскую фигуру категорического силлогизма. Первая фигура есть основная форма умозаключений наличного бытия, и к ней можно свести остальные.

Ход мышления в первой фигуре Гегель выражает в формуле: *Е — В — А*, т. е., по его учению, здесь мышление идет от единичного к частному (*Е — В*) и затем от частного к общему (*В — А*). Здесь средний термин (*В*), посредствующий между крайними терминами (*Е* и *А*), является средним по объему и занимает среднее место в фигуре.

Первую фигуру можно считать качественным умозаключением, как и в суждении существования есть та же сторона качественного определения.

Единичное есть какой-либо непосредственный конкретный предмет.

Но не только для некоторого субъекта равно возможно неопределенное множество умозаключений и единичное умозаключение по своему содержанию случайно, но и самые эти умозаключения, касающиеся одного и того же субъекта, должны переходить в противоречие. Ибо вообще различение, которое ближайшим образом есть различие, есть по существу столь же противоположение. Конкретное уже не есть нечто просто являющееся, но оно конкретно через единство в понятии противоположностей, определяющих себя как моменты понятия. Так как по качественной природе терминов в формальном умозаключении конкретное понимается по некоторому единичному присущему ему определению, то в заключении конкретному приписывается предикат, соответствующий этому среднему термину, но так как, с другой стороны, умозаключение совершается на основании противоположной определенности, то тем самым первое заключение оказывается ложным, хотя для себя его посылки и вывод из них совершенно правильны.

Если исходя из среднего термина, согласно которому стена окрашена в синий цвет, заключают, что она поэтому синяя, то это заключение верно, но, несмотря на это заключение, стена может быть зеленой, если она ранее того была окрашена в желтый цвет, причем отсюда вытекало бы такое следствие, что она желтая. Если от среднего термина «чувственное существо» заключают, что человек ни добр и ни зол, так как о чувственном нельзя утверждать ни того, ни другого, то умозаключение правильно, а заключение ложно, так как человеку как конкретному существу столь же присущ средний термин «духовное существо». От среднего термина тяготения планет, их спутников и комет к Солнцу следует правильное заключение, что эти тела падают на Солнце, но они не падают на него, так как они равным образом для себя суть собственные центры тяготения или, как говорится, потому что их движет центробежная сила. Равным образом из среднего термина «социальность» можно вывести общность имущества граждан; из среднего же термина «индивидуальность», если пользоваться им столь же отвлеченно, вытекает распадение государства, что и последовало, например, в германской империи, так как относительно ее придерживались последнего среднего термина.

Поистине ничто не может считаться более несостоятельным, чем такое формальное умозаключение, так как оно зависит от случая или произвола в

употреблении того или иного среднего термина. Как бы прекрасно ни протекала такая дедукция через умозаключения и как бы ни убедительна была ее правильность, она по меньшей мере не приводит ни к чему, так как всегда остается возможным, что есть другие термины, из коих столь же правильно может быть выведено совершенно противоположное.

Кантовы антиномии разума состоят не в чем ином, как в том, что в одном случае в основание кладется одно определение понятия, в другом же столь же необходимо другое. Эта недостаточность и случайность некоторого умозаключения должны быть притом приписаны не исключительно содержанию. Напротив, в самой форме формального умозаключения дано основание того, что содержание есть некоторое столь одностороннее качество. Содержание есть некоторое единичное качество из многих качеств или определений одного конкретного предмета или понятия именно потому, что оно по форме должно быть не чем иным, как такой непосредственной единичной определенностью.

Для умозаключения случайно, имеет ли оно дело с тем или другим предметом — от этого содержания отвлекает логика.

Определения умозаключения суть определения содержания. Но существенное в них состоит, напротив, в том, что они суть определения формы; в силу того они суть по существу отношения. Эти отношения есть, во-первых, отношения крайних терминов к среднему, отношения, которые непосредственны, а именно вывод идет от частного к общему — *А* — *В*, от единичного к частному — *Е* — *А*. Во-вторых, дано взаимное опосредованное отношение крайних членов. По Гегелю, истина суждения есть умозаключение.

Иоганн Фридрих Гербарт (1776—1841) преобразовал дедуктивное направление в логике на основе своей метафизики, построенной на принципах элеатовской философии. Для обоснования принимаемого им элеатовского учения о том, что эмпирически данный чувственно воспринимаемый мир есть лишь мир кажущийся, не отражающий подлинной реальности, Гербарт использовал философию Канта. Вместе с последним он признает пространство и время чисто субъективными и равным образом мир опыта трактует не как объективную реальность, а как продукт деятельности познающего субъекта. Но Гербарт расходится с Кантом, во-первых, в том, что понимает процесс возникновения эмпирических представлений о мире чисто психологически, а не в духе кантовского трансцендентализма, а во-вторых, в том, что отвергает агностицизм Канта и в противоположность ему объявляет подлинную реальность познаваемой. Он утверждает, что хотя чувственно данный мир есть обманчивая видимость, однако в нем имеются «указания» на подлинную реальность, и, очищая наши эмпирические представления от противоречий и перерабатывая их, руководствуясь логическими законами мышления, мы достигаем истинного познания реального бытия. Истинное бытие он называет реальным, а свою систему философии — реализмом.

Реалы Гербарта — это то, что существует само по себе, независимо от субъективного содержания сознания. Знание о реалах доступно человеку, но человек достигает этого знания лишь в философии путем научной обработки представлений и понятий, образующихся на основе чувственного опыта. Мир опыта, по Гербарту, есть мир субъективных представлений, но, пользуясь имеющимися в представлениях указаниями на подлинное бытие, мы в состоянии познать подлинное бытие и посредством приобретенных о нем понятий научно объяснить явления мира опыта.

Гербарт говорит, что каждый реал, будучи простой сущностью, имеет лишь одно качество, отличное от качества других реалов. Однако мы не в состоянии познать, каково качество отдельных реалов, так как реалы с их качествами только мыслятся нами, но никогда не бывают нам «даны». В сущности они лишь постулируются нашей мыслью. В этом смысл учения Гербарта о том, что бытие есть абсолютное полагание.

Гербарт полагает, что противоречивое иллюзорное представление об единой вещи со многими качествами должно находить свое объяснение в том, что бытие состоит из множества реалов, которые находятся в отношениях друг с другом. Равным образом противоречивое иллюзорное представление об изменении вещей, по Гербарту, объясняется изменением отношений одних реалов к другим. Изменения самих вещей, по мнению Гербарта, нельзя допустить потому, что такое допущение нарушало бы логический закон тождества, требующий мыслить каждую вещь всегда абсолютно тождественной себе и не позволяющий мыслить вещь как множество следующих друг за другом различных вещей. Закон тождества, по Гербарту, разрешает мыслить изменение только как смену одних отношений реалов другими. Тут не изменение реалов, а лишь их приход и уход по отношению друг к другу. Метафизика Гербарта попадает тут в тупик и самопротиворечие.

Гербарт считает необходимым отвергнуть также понятие «я» как противоречивое. Он говорит, что понятие «я» не только заключает в себе противоречивые представления о присущности единой вещи многих качеств и об изменчивости вещи, но, кроме того, ложные противоречивые представления о вещи, которая сама представляет себя, т. е. в понятии «я» противоположности «субъект» и «объект» мыслятся тождественными и, следовательно, не соблюдается логический закон тождества и противоречия. Разрешить эти противоречия Гербарт пытается заменой понятия «я» понятием особого реала «души».

Гербарт говорит, что нигде в данном нет столько противоречий, как в самосознании; «я» есть самый худший продукт воображения.

Отвергая понятие «я» как «самосознание», Гербарт для объяснения психической жизни допускает существование особых реалов, отличающихся от прочих реалов тем, что они имеют представления, которые возникают в результате воздействия на них других реалов.

О душевной жизни мы знаем только содержание ее, состоящее из представлений, сама же сущность души (качество реала души) остается для нас непознаваемой. Душа, по Гербарту, есть реал, простая неизменная сущность, непротяженная и вневременная. Но душа имеет существенное отличие от тех реалов, которые образуют тело.

Гербарт оспаривает мнение тех, которые считают тело и душу тождественными. Душа — живая активная сущность, и ее содержание находится в постоянном движении. Совокупность мыслей, составляющих содержание душевной жизни, Гербарт называет «духом».

Свое положение о том, что душа есть простая сущность, Гербарт обосновывает указанием на то, что душа объединяет различные простые представления в одно целое, образуя, таким образом, сложные представления о вещах, обладающих многими качествами. Душа синтезирует то, что дано в ее содержании: она образует этим способом сложные представления — представление о вещи, имеющей определенный вес, цвет, запах, вкус и т. д. Такие сложные представления, по Гербарту, суть продукт самодеятельности души, они не отражают объективной реальности. Душа человека остается всегда одной и той же, всегда она одинакова, изменяется только ее содержание (в частности, дух).

Гербарт отрицает наличие в душе человека врожденных способностей и врожденных идей. О способностях он говорит, что они зависят от телесной организации человека, от условий его жизни с раннего детства, от общественной среды, от воспитания. Отношение духа к душе Гербарт характеризует как отношение акциденции к субстанции. Дух как совокупность мыслей содержится в душе. Душа — вневременная неизменная сущность, дух же есть нечто приобретаемое душой и изменяемое, в частности, изменяющееся в процессе воспитания и обучения человека. Гербарт развивает учение, что душа есть субстанция духа, дух же есть состояние души. Душа как реал первична, дух как акциденция вторичен и есть нечто производное.

По учению Гербарта, научная обработка понятий, составляющая главную задачу философии, состоит в том, чтобы сделать понятия ясными и отчетливыми. Ясность понятий заключается в различении каждого из них от других понятий, а отчетливость понятия — в различении его признаков, образующих содержание данного понятия. Отчетливые понятия могут выступать в форме суждений, а сочетание суждений могут дать умозаключения.

Исходя из этого, Гербарт определяет логику как такую часть философии, которая трактует об отчетливости понятий вообще. И так как чем отчетливее становится наше познание мира и нас самих, тем больше возникает понятий об этом и тем сложнее и труднее становится объединение этого множества понятий, поэтому и возникает философия, задача которой состоит в том, чтобы так обработать и исправить понятия, чтобы была преодолена их разобщенность. Это задача общей метафизики.

Основные понятия метафизики должны быть приложимы ко всем предметам человеческого знания.

В логике Гербарт разработал лишь ее основные положения. Он примыкает к кантианской логике. В отличие от Аристотеля, который видел задачу логики в анализе форм и содержания мышления, Гербарт, вслед за Кантом, понимает логику как учение о мышлении, истолкованном и проясненном посредством анализа. Кантовское деление познания на аналогическое и синтетическое Гербарт принимает как руководящее основоположение для логики и метафизики.

Наши мысли, по Гербарту, суть понятия, поскольку мы их рассматриваем в отношении к тому, что посредством их мыслится. Понятия, которые несовместимы друг с другом, как, например, круг и четырехугольник, но которые могут мыслиться независимо друг от друга, стоят в контрарной противоположности друг к другу. Просто различные понятия, которые не являются несоединяемыми, как, например, круг и красный цвет, рассматриваются как диспаратные. Диспаратные, как и контрарные, понятия дают еще контрадикторную противоположность между *a* и non-*a*, *b* и non-*b*, поскольку каждое понятие не есть другое понятие. «Противоположное не есть одно и то же». Эта формула называется законом противоречия. С ней равнозначен закон тождества, записываемый в форме: $A = A$, или иначе *A* не равно не-*A*, где два отрицания взаимно друг друга уничтожают (погашают и дают утверждение *A* est *A*. Tertium non datur означает: *A* есть или *B*, или не-*B*. Когда понятия вместе встречаются в мышлении, то возникает вопрос, соединимы они или нет. Решение этого вопроса есть суждение. Предпосылаемое понятие здесь есть субъект, а присоединяемое к нему — предикат суждения.

Гербарт считает, что категорическое суждение не утверждает существование субъекта суждения и исходит из этого положения в своем учении об умозаключении.

Он требует начинать философию с сомнения, чтобы рассчитать свои отдельные представления и мнения. Начинающий философствовать должен быть скептиком, но только сначала; философ не должен быть абсолютным скептиком.

Гербарт критикует тех, кто прилежен в чтении книг и ленив в мышлении, кто рабски следует тому, что он находит в книге. Но тот, кто застревает на стадии скепсиса, также не может рассматриваться как логически зрелый индивидуум.

Логика Гербарта представляет собой диаметральную противоположность логике Гегеля. Ее сугубо антидиалектический характер ярко выражен в том отрицании возможности реальных противоречий в самой действительности, которое образует фундамент всей логики и всей философии Гербарта.

Вследствие того, что педагогические идеи Гербарта получили господство в официальных кругах Германии, царской России, Чехословакии и других

странах Европы, вместе с педагогикой и его логика получила широкое распространение во второй половине XIX в., когда гегельянство пришло в упадок.

Из других авторов сочинений по логике первой половины XIX в. в Германии следует упомянуть систему логики Лотце.

Герман Лотце (1817—1881) по своим философским взглядам был в основном лейбницианцем, но с примесью идей иного порядка (спинозизма и скептицизма), что накладывало на его мировоззрение печать эклектизма. Будучи идеалистом, примыкавшим к монадологии Лейбница, Лотце стремился примирить это идеалистическое учение с современными ему достижениями научного естествознания. В своем труде «Система философии» (первая часть — «Вопросы логики», вторая — «Метафизика», 1874—1879) Лотце приближается к позиции Канта, рассматривая формы и законы мышления как только необходимые метафизические предпосылки человеческого духа, в которых отражаются природа и связь вещей.

Такое истолкование суждения исходит из ложной предпосылки, будто предмет суждения (т. е. то, о чем мы утверждаем или отрицаем что-либо) есть не объективно существующий предмет, а понятие или представление (субъект суждения).

По мнению Лотце, всякое суждение высказывает отношение между содержаниями двух представлений.

Фридрих Иберверг (1826—1871) в своем сочинении «Система логики и история логических учений» (1857—1882 гг.) пишет о немецкой логике, что субъективно-формальная логика, представленная школой Канта и Гербарта, не ставит формы мышления в отношение к формам бытия. Напротив, метафизическая логика Гегеля идентифицирует те и другие формы и верит, что в самодвижении чистого мышления заключено самозарождение бытия. Аристотель, с его точки зрения, одинаково далек от обоих этих крайностей. Иберверг правильно отмечает, что мышление отличается от своего реального коррелята (бытия), хотя и соответствует ему.

Иберверг примыкает в своих взглядах на логику к А. Тренделенбургу, утверждая, что последний реконструировал подлинную аристотелевскую логику.

Именной указатель

Оглавление

Александр Осипович Маковельский

История логики

Художник А. П. Зарубин
Редактор А. М. Магамбетов
Компьютерная верстка А. М. Магамбетова
Корректор М. В. Лушина

Лицензия ИД № 03993 от 12.02.2001 г.

Подписано в печать 7.11.2003 г.
формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Гарнитура «NewtonCTT»
Объем 31,08 усл. печ. л.
тираж 1000 экз., заказ 16

ООО «Кучково поле»
140185, Московская обл., г.Жуковский,
офис в Москве: Армянский пер, 13
тел: 923-49-82
E-mail: kuchkovopole@mail.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГП «Облиздат»
248640, г. Калуга, пл. Старый Торг, 5